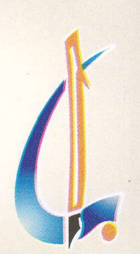
العدد 01





دراسات تاريخية
HISTORY STUDIES

دورية فصلية محكّمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية - الجزائر

ديسمبر 2013 م / صفر 1435 هـ

ISSN: 2352 -9741

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات تاريخية

دورية فصلية محكمة تصدر عن:

مركز البصيرة



للبحوث والاستشارات
والخدمات التعلمية

- العدد الأول -
(01)

رئيس التحرير:

الدكتور: الحاج عيفه
elhadjaifa@yahoo.fr

نائب رئيس التحرير:

الأستاذ: نوار نسيم
noor_histoire@yahoo.fr

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة
46 تعاونية الرشد القبة القديمة - الجزائر
الهاتف: 0021321289778
الفاكس: 0021321283648

البريد الإلكتروني:
markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الإلكتروني:
www.baseeracenter.com

رقم الإيداع القانوني: 2013-6056
ردمد (ISSN): 2352-9741

التوزيع



دار الخلدونية للنشر والتوزيع
05 شارع محمد مسعودي القبة الجزائر
ها/فا: 021.68.86.48
ها: 021.68.86.49

قواعد النشر

دراسات تاريخية دورية فصلية محكمة تعنى بنشر المواضيع العلمية المبتكرة والمقالات الأكاديمية الجديدة، وترحب بإسهامات الأساتذة الأفاضل والباحثين الأكارم في المواضيع ذات الصلة بمجال الدراسات التاريخية أو العلوم المساعدة لها ذات العلاقة، على أن يراعي في تلك الأعمال قواعد النشر التالية:

1)- أن يكون الموضوع المطروق متميزا بالجدة والأصالة والموضوعية والإثراء المعرفي.

2)- تقبل المقالات باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية، على أن لا يقل عدد صفحات المقال عن 15 صفحة ولا يزيد عن 25 صفحة، وأن لا يزيد عدد الأشكال والملاحق عن 15 بالمائة من حجم المقال.

3)- أن يكتب المقال ببرنامج (Word) مع مراعاة التقيد بنوع الخط والحجم، فالمقالات المكتوبة باللغة العربية يجب أن تكتب بخط: (Arabic Transparent) حجم 14 بالنسبة للمتن وحجم 10 بالنسبة للهامش؛ أما المقالات المكتوبة باللغة الأجنبية فيجب أن تكتب بخط: (Times New Roman) حجم 12 بالنسبة للمتن وحجم 10 بالنسبة للهامش.

4)- يجب أن يلتزم أصحاب المقالات المقدمة للنشر بالأمانة العلمية من حيث نقل المعلومات، واقتباس النصوص والأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها منهجيا.

5)- ضرورة اتباع القواعد العلمية المتعارف عليها في الإحالة والتوثيق والاعتماد على المصادر والمراجع (لقب واسم المؤلف، عنوان المصدر أو المرجع، دار النشر، مكان النشر، سنة النشر، الطبعة، الجزء، الصفحة).

6)- يجب إدراج الهوامش على شكل أرقام متسلسلة بصيغة أوتوماتيكية في نهاية المقال.

7)- تخضع المقالات المقدمة للنشر للتقييم من قبل الأساتذة الخبراء، في حين يحتفظ القائمون على الدورية بحق نشر الأعمال المقبولة حسب التوقيت الذي يرونه مناسبا ووفق المعايير العلمية، وعلى هذا الأساس تقوم الدورية بإخطار الباحثين بالقرار النهائي المتعلق بالقبول أو التعديل، كما تمنح الدورية كل باحث إفادة بقبول بحثه، على أن الدورية غير ملزمة بإبداء الأسباب حول الرفض وعدم النشر.

8)- لا تتحمل الهيئة العلمية أية مسؤولية عن الموضوعات التي يتم نشرها في الدورية ويتحمل بالتالي صاحب المقال كامل المسؤولية عن كتاباته التي تنتهك حقوق الملكية الفكرية أو حقوق الأخرين.

9)- لا تتبنى الدورية اتجاها إيديولوجيا معيننا، ولا تخضع لقيود غير العلمية منها والمعايير الأخلاقية، لذلك فالمقالات المنشورة في الدورية لا تعبر إلا عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية أو مركز البصيرة ولا تلزم القائمين عليها.

الهيئة العلمية

ترسل المقالات مرفقة بملخص بلغة غير لغة نص المقال (فرنسية-إنجليزية) في حدود (150-200 كلمة) بالإضافة إلى نبذة مختصرة عن السيرة الذاتية للباحث على بريد الدورية الإلكتروني:



m_bassira.histoire@outlook.fr


بسم الله الرحمن الرحيم



أمة تتعلم، أمة تتقدم

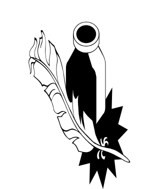
دورية دراسات تاريخية/ العدد 01 - صفر 1435هـ / ديسمبر 2013م

محتويات

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ سورة يوسف: ١١١

الافتتاحية



كتابة التاريخ أقدم ما باشره الإنسان أمام وجوده ومحيطه، وقد تمثّل الإنسان محيطه فعلا وانفعالا، وقدّم الدليل على كلّ حركة من حركاته في الزمان والمكان، بما ترك من آثار الصنعة أو الحيلة.

ثمّ ارتقى إلى التعبير عن تاريخه فرسم على الصخور حيثيات الانفعالات التي انتابته في جزئيات حياته، فعبّر عن الخوف، وعن الفرح، كما عبّر عن الانتصار، وعن الاندحار أمام قوّة الطبيعة التي كانت تتحدّاه، وكان يستجيب لها بما أوتي من آلة، وبما هيّأ من أداة.

وفي اكتشافه العظيم للأبجدية حاول الإنسان أن يمتّع نفسه بما يذكّره بإنجازاته الحضارية التي تعبّر عن قدراته الخارقة، وسيطرته التدريجية على قوانين المادّة، ونسبية الزمن التي تحيط به، وتؤثّر في وجوده وكيانه.

وفي مراحل تطوّر الوعي بالذات برز التفكير في وجوده الإنساني بأبعاده الزمانية، وأصبح يستشرف المستقبل بإحداثيات الحاضر، وصار يقدّر منجزات الحاضر بتطوّرات الماضي. وهكذا أصبح الماضي معرفة في بنية الفكر الإنساني.

ولقد دأبت المدنيات القديمة على تدوين الأحداث والوقائع، لتمجّد وجودها، وتقدّس كينونتها. وهكذا جمعت مفردات حضارتها؛ السياسية، والعسكرية، والثقافية، والاقتصادية. وبه منحت للمتأخّرين أخبار المتقدّمين، ووهبت للأولاد شهادات الآباء، لتحقّق كلّ مدنية استمرارية المجد المتمثّل في سيطرتها على الجغرافيا.

ثمّ لبس التاريخ ثوب القصص والرواية، وصار تراثا ثقافيا تتوارثه الأجيال عن طريق المشافهة والسماع، ليصبح ماضيا مرويا يحمل قيمة التوغّل في الزمن يعلو بها في قدسية الوجود، التي أضفاها سلف الإنسان على الظواهر الكونية من قبل.

ومع مرحلة التدوين تحوّل السرد عند كثير من الأمم من نصّ مروي إلى نصّ مكتوب، وصار الحدث نظاما مخطوطا، يقرأه كلّ من رام معرفة بالعلوم، وتطوّر البشرية. وحلّ هذا النصّ محلّ المقدّمات لكلّ التوجّهات الحاصلة في القوانين التي تقوم عليها الدول، أو المعارف التي تقوم عليها العلوم. وحلّ التاريخ لازمة معرفية للحضارات والأمم.

وبتطوّر العلوم الإنسانية والاجتماعية في العصور الحديثة بتطوّر المنهج في تركيب المعرفة داخل ميادينها، تطوّر سرد الخبر وكتابته، وانتقل من مجرّد ترجمة الشفوي خطّا وكلمات إلى إشكاليات منهجية في حيثيات الحدث وروده، وإحداثيات الزمان والمكان التي أطّرته.

وبنيت على ذلك أفكار واتّجاهات في تناول الحدث. كما استحدثت أطر منهجية في الأدوات التي يستطيع المؤرّخ الوصول بها إلى كلّ ذلك، حتّى يحيط بالحدث من كلّ جهاته.

هكذا دأبت الكتابات التاريخية في المحافل والجامعات، وعند الهاوين والمتخصّصين. وأنشئت لذلك دوريات ومجلاّت، واستحدثت له كراسي وتخصّصات، وتنافست على مادّته الهيئات العلمية والمعاهد التربوية. وصار لونا في كلّ العلوم مع احتفاظه بميدانه الذي يطوّر من عرض المنجز السياسي والعسكري بروح البطولة والمجد إلى دراسة الحياة الإنسانية برمّتها؛ الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية. وتناول كلّ مظاهر الحياة الجليلة والدقيقة، وتشابك مع علوم كثيرة، ليحقّق أداة التحليل والاستنباط.

وكثرت الرسائل العلمية التي تناولت بإسهاب التاريخ عرضا، ودراسة. كما ظهرت المجلاّت المحكّمة التي تنشر الأبحاث الجادّة، والمقالات المتينة؛ التي تأخذ مادّة التاريخ معرفة، ومنهج التاريخ علما، وتحقّق في ماضي الإنسان، كما تحقّق العلوم الفيزيائية في محيطه.

وتظلّ هذه الرسائل والمجلاّت عاجزة أن تحيط بإشكاليات التاريخ، لأنّ التاريخ في توسّع دائم، من حيث الزمان الذي يمتدّ دوما، ويمدّ معه التاريخ، ومن حيث الوقائع التي تمتدّ بامتداد البحث، وتزداد بازدياد الإشكاليات التي يفرزها المنهج.

ومن هذا السبيل في رفد البحث التاريخي اللامتناهي، ارتأى القائمون على مركز البصيرة إصدار دورية دراسات تاريخية، وهي دورية محكّمة متخصّصة في الدراسات التاريخية، تنشر الأبحاث والمقالات المهتمّة بالتاريخ.

وهذا ما شجعنا على المضي لإدارة هذه الدورية التي ستتسم بالروح الموضوعية ونجعلها من أثبت الدوريات التاريخية وأرصنها في تقديم المواضيع التاريخية ومعالجتها في نشر الوعي التاريخي.

ومما يزيدنا شرفا ما أحدثه مركز البصيرة من أثر محمود وقبول حسن من لدن الباحثين والمؤرخين في داخل الوطن وخارجه.

إن هيئة التحرير ترجو من الإخوة الباحثين والمؤرخين المساهمة ببحوثهم وكتاباتهم في دعم هذه الدورية المتخصصة في ميدان البحث التاريخي، وتقدم جزيل شكرها وتقديرها لكل الذين ساهموا في التحرير والإعداد والنشر.

إن مركز البصيرة يقدم العدد الأول من هذه الدورية للمؤرخين والباحثين يرجو أن تضيف البحوث والآراء المتضمنة فيه معلومات قيمة الى المكتبة الجزائرية خاصة والعربية عامة .كما يرجو منهم الإسهام في تحرير الأعداد المقبلة التي نرجو أن تكون الصورة الحية لجهود جميع المؤرخين، وتعمل على إظهار سعيهم ونشاطهم في ميدان الثقافة التاريخية، وصفحة مشرقة لجهودهم العلمية .

والله نسأل أن يحقق أهدافنا كاملة من أجل الحفاظ على تراثنا وكتابة تاريخنا بالقلم النزيه وبالروح النبيلة وبالصفة العلمية الأكاديمية الجادة.

كما نرجو لهذه الدورية التوفيق والتطور حتى تصبح منتدى علميا نشيطا للمؤرخين والباحثين على اختلاف مشاربهم واهتماماتهم.

ونحن إذ نبعث للوجود هذا العدد ندعو كافّة الباحثين المتخصّصين الذين لهم الرغبة في نشر أبحاثهم ان يساهموا معنا في هذا المنبر، وأن يدفعوا معنا في هذه المعرفة التي هي خلاصة ماضي الإنسان وإنجازاته.

والله وليّ التوفيق، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

رئيس التحرير الدكتور الحاج عيفه

شيخ المؤرخين وقدوة الباحثين
أبو القاسم سعد الله في ذمة الله

رئيس التحرير الدكتور الحاج عيفه

إن للموت هيبة وجلالا، ولفقدان الأحبة صدمة لا تطيق النفوس لها احتمالا، فكيف إذا كان الفقيد في مجال الصالحات والمكرمات قدوة ومثالا؟ ليس من غرضنا في ذكر هذا الحدث أن نجدد المصاب فنثير بذلك كوامن الحزن، ولكننا إذ نؤبن شيخنا المرحوم إن شاء الله العلامة أبو القاسم فإننا نريد بذلك أن نستجلي - معاشر الأحياء- معاني الإخلاص والتقى، ومثال التضحية والوفاء، ونبراس الأجيال من خلال حياته العامرة، بثمرات الجد والمثابرة، ونتائج الصبر والثبات، في صنع النفوس العظيمة، وتكوين الهمم العالية.

نعم لقد فاجأنا القدر بوفاة أعز الأبناء وأبرهم بوطنهم حبا وإخلاصا، وتضحية وجهادا، فكان بحق ممن قال الله عز وجل فيهم: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ آل عمران: 146، فمن منا في الجزائر والوطن العربي لا يعرف من هو شيخ المؤرخين الجزائريين الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله في كفاحه وجهاده وحبه للخير والصلاح، ودماثة أخلاقه وتواضعه وتقاه وخشيته الله تعالى؟ في إيمان لا يشوبه رياء، وعزيمة لا يفل من حدها الملل والإعياء، وإقدام لا يعتريه تردد ولا خوف، وهو في كل ذلك مدفوع بعقيدة لا تتزعزع، ولا مطمح له بذلك في شيء من متاع الدنيا.

لم يطمح إلى منصب أو جاه،ولا امتدت عينه إلى متاع من الدنيا يكون له جزاء على ما قدمه من تضحيات،فبتلكم الشحنة الدافعة من الصبر،وبذلكم الدرع الواقي من الرضا واليقين نتقي الجهل والتخلف، ذلكم لأن الشيخ رحمه الله عاش حياته رافعا لشأن الجامعة حتى آخر رمق من حياته، لم تقعد به شيخوخته ولم يثنه عجزه عن التردد إليها، نرجو الله تعالى أن يجعله من السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله.

فما منا من أحد إلا وهو يرجو له المغفرة والرضوان، لما كان يتمتع به من دماثة الأخلاق، ولطافة المعشر في أغلب حالاته.

أيها الشيخ يشهد لك القاصي والداني بالخير والمكرمات، إذ عشت حياتك رفيق العلم، وكنت أنى حللت عظيم الشأن رفيع الدرجات. لقد بارك الله في عمرك الذي أفنيته في تربية الأجيال وتكوين الرجال، وإنعاش تراثنا وتاريخنا تأليفا وتحقيقا وترجمة، بما ألهمك الله من العلوم ووهبك من أنواره اللدنية، فأسلست لك الأحكام قيادها، وكشفت لك أسرارها، فأفتيت فيها بالقول الفصل لا يستعصي عن المبتدي، ولايستغني عنه المنتهي.

فماذا نزيد نحن إلى حصيلة عمرك الزاخر بالمآثر والمحامد التي سلكتك في عداد الخالدين؟

وما المزيد الذي يطلبه من اتخذ نحو العلياء مرقاة؟

وهل يرجو من وراء ذلك غير ما رجاه الشاعر من رسول الله عندما أنشد بين يديه:-

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وإنا لنرجو فوق ذلك مطهرا

ولئن كانت مثل هذه الذكريات المجيدة تثير أشجاننا، فتغذي في ضمائرنا روح النخوة والاعتزاز بقيمنا ورموزنا وتقوى في نفوسنا، دوافع الغيرة والحماس على مقدرات مجتمعنا ومقومات منهجه المتميز بأصالته الربانية وتربيته المحمدية.

وإذا فاتك التفات إلى الماضي فقد غاب عنك وجه التأسي

ولم يكن عزاؤنا في شيخنا إلا أن يكون قبره- بإذن الله- روضة من رياض الجنة، وأنه مع الذين أنعم الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

وقد ورد في الأثر أن ألسنة الخلق أقلام الباري، فحسبه شرفا وخلودا أن يشهد له القاصي والداني بالفضل العميم والخير الجزيل، والعلم الأصيل، والذكر الجميل، وما أبلغ قول أبي تمام في أمثاله من العظماء:

ألا في سبيل الله من عطلت له فجاج سبيل الله وانثغر الثغر
فتى كلما فاضت عيون قبيلة دما ضحكت عنه الأحاديث والذكر

فمن منكم أيها الجيل من الطلبة ورجال العلم لم يقتبس من نور علمه، ولم يتعلم السرى على كواكبه وبدوره؟

ولئن فني جثمانه الطاهر في ذرات التراب، فإن روحه الخالدة ترف علينا ما بقينا أوفياء له.

إن الوفاء للشيخ لا يتحقق بتنميق الأحاديث وتنسيق الخطب والكلمات، أو برفع الشعارات وتعليق اللافتات للإشادة بأمجاده لأن حبه في سويداء قلوبنا وذكراه العطرة ملء جوانحنا. بل

لا يكـون وفاؤنـا لـه إلا بالمصـابرة والمرابطـة في اقتفـاء آثارجهـاده العلمي، ومتابعـة المسـيرة إلى أهدافها السامية وفق ملته واعتقاده.

وفي الأخير سـلام عليك يـا أبـو القاسـم في محيـاك ومماتـك، وطوبى لـك- بـإن اللّه- في عليين، مع الصديقين والشهداء والصالحين. فإن العين لتدمع، وإن القلب ليخشع ولا نقول إلا ما يرضي ربنا. إنا للّه وإنا إليه راجعون ولاحول ولا قوة إلا باللّه العلي العظيم.

وفي الختام أردد مع الشاعر الفحل أبي تمام هذه الأبيات:

سـقى الغيـث غيثـا وارت الأرض شخصـه وإن لم يكـن فيـه سـحاب ولا قطـر

وكيـف احتمـالي للغيـوث صـنيعة بإسـقائها قـبرا وفي لحـده البحـر

مضـى طـاهر الأثـواب لم تبـق روضـة غـداة ثـوى إلا اشـتهت أنهـا قـبر

ثـوى في الثـرى مـن كـان يحيـا بـه الثـرى ويغمـر صـرف الـدهر نائلـة الغمـر

عليـك سـلام اللّه وقفـا فـإنني رأيـت الكـريم الحـر لـيس لـه عمـر

جوانب من الجذور الحضارية
لأساطير بلاد الرافدين وأثرها في الثقافة الأفريقية القديمة

د/ قصي منصور عبد الكريم التُركي
كلية العلوم والتربية بعقرة
جامعة دهوك -العراق

المقدمة:

إن الأدلة الأثرية (Archaeological) والانثروبولوجية (Anthropological) المتوافرة للباحثين في عصور ما قبل التاريخ، قد أثبتت بأن الإنسان قد مارس السحر خلال العصور الحجرية في ضل حياته البدائية، ومن خلال دراسة تلك الشواهد التي وصلت إلينا حول الممارسات السحرية، أصبح بإمكاننا تقصي جملة من تلك الظواهر وتعّقب استمرار وجودها بين ظهرانينا منذ الأمس البعيد وحتى يومنا هذا.

ومما لا شك فيه أن الدراسات العلمية الحديثة قد أضافت الكثير من المعلومات القيمة التي قدمها الأنثروبولوجيون وعلماء السيسيولوجيا (Sociologist) وحاولت أيضا تقديم التفسيرات المنطقية والعلمية للقوانين والممارسات السحرية والباراسايكلوجية (Para-psychological)، لأن الإنسان القديم والحديث لا يمكن أن يعتقد بممارسات لا تعتمد على المنطق، لاسيما وأن الشعوذة والدجل لا يمكنها أن تتدخل في الممارسات الإنسانية الخاصة بأهم الأمور التي كانت تؤثر في حياة الإنسان تأثيرا مباشرا. وقد صنف المختصون إبّان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تلك الممارسات لدى شعوب القارة السمراء بأنها سحرية، بينما أكدت الدراسات الحديثة على أنها من الممارسات الباراسايكولوجية،[1] خاصة وان جذور اغلب تلك الممارسات وجدنا لها أدلة في عادات وتقاليد وممارسات مجتمعات المشرق القديم في شمال شرق القارة الأفريقية وفي شمال غرب القارة الآسيوية.

إن هذه الدراسة توضح الفرق بين القوانين السحرية وما يعرف حديثا بعلم الباراسايكولوجي، حيث أنَّ تلك القوانين تحكم سلوك المجتمعات قديما وحديثا، ويمكن أن تؤثر- كل على حده - في طرق تفكير الإنسان، فإنَّ فهم هذه الأمور سوف يساعدنا كثيرا في التعرف على تاريخ وطبيعة حياة المجتمعات والأفراد وتجعلنا قادرين على الوصول من خلال إشارات بسيطة إلى نتائج ذات قيمة تاريخية لفهم التراث الذي يختزن في ذاكرة الشعوب، وبذلك نحقق الغاية التي أشار إليها المفكرون العالميون من خلال مقولاتهم ومن بينهم ما ذهب

إليه المؤرخ والطبيب الشهير"سيسرو" (MARCUS TULLIUS CICERO) (106 - 43 ق.م) عندما قال: "إذا كنت لا تعرف شيئا مما حدث قبل ولادتك، فلن تكبر أبدا"، إذن لابد من العودة إلى الأصول لمعرفة ما وصلت إليه الشعوب المعاصرة من ثقافة وإبداع.

وفي ضوء ما سبق حاولنا في هذه الدراسة رصد جوانب مميزة من الثقافة والتراث لبعض الشعوب الأفريقية ومدى تأصل جذورها في ثقافة وحضارة بلاد الرافدين، من خلال مطلبين اثنين كان اولهما يتعلق بالقوانين الخاصة بالسحر التمثيلي بشقيه التشاكلي والاتصالي، وقد زودتنا المصادر الأصيلة التي بحثنا بها عن عناصر مميزة من التراث الأفريقي وأصول مثل هذه العناصر في ثقافة سكان بلاد الرافدين. أما المطلب الثاني فقد تناولنا فيه جملة من العناصر المشتركة في الثقافتين الرافدينية القديمة وما وجدناه من عناصر مشابهة في الثقافة الأفريقية. ثم ختمنا الورقة بملاحظات اعتبرت كمحصلة للبحث، الذي نأمل أن نكون قد وفقنا في عرض أفكاره .

التمهيد:

تمتد قارة أفريقيا بين دائرتي عرض 40 و35 جنوبًا و37 شمالاً، ويفصلها عن أوروبا البحر الأبيض المتوسط وعن آسيا المحيط الهندي والبحر الأحمر. ويقسمها خط الاستواء قسمين، الجنوبي وهو أضيق من الشمالي، ومعظم القارة يقع في المناطق المدارية، وأهم هضابها الجنوبية، ومن مرتفعاتها جبال كليمنجارو وكينيا وجبال داركتربرج، وتغطي الصحراء مساحة واسعة من أراضي القارة مثل الصحراء الكبرى شمالاً وصحراء كلهاري جنوباً. وتتميز قارة إفريقيا بأكبر ظاهرة انكسارية في العالم وهي الأخدود الإفريقي العظيم. وأكبر بحيراتها بحيرة فكتوريا، وأهم أنهارها الكنغو والنيل والزامبيزي ونهر النيجر. تتدرج الحياة النباتية في إفريقيا مع المناخ من الغابات الاستوائية، إلى السفانا الغنية، إلى السفانا الزراعية، إلى السباسب، إلى الصحراء. وتعتمد الزراعة فيها على الأمطار والريّ.[2]

ينتمي سكان إفريقيا إلى أربع مجموعات عرقية هي: البوشمن، والهوتنتوت، والأقزام، والزنوج، وهي العناصر القديمة، اضافة الى الحاميون، والشعوب الزنجية السامية، ثم العناصر السامية العربية، وقد وجدت في القارة أقدم الحضارات في العالم وهي الحضارة الفرعونية.[3]

إنّ الأديان الإفريقية التقليدية تنتمي في معظمها إلى صنف الأديان المتعددة الآلهة، وذلك ما تتميز به المجتمعات ما قبل الطبقية، فالأشخاص الخارقون في هذه الأديان هم أرواح مختلفة (بما في ذلك أرواح المكان وأرواح الأجداد، وأرواح ظواهر الطبيعة ...الخ) ولكنهم ليسوا آلهة، إنّ الأديان المتعددة الآلهة هي من صفات المجتمعات الافريقية الاولى[4]، وهي بذلك تشترك مع اولى المجتمعات الحضارية المتشكلة في المنطقة العربية الا وهي حضارة وادي الرافدين والنيل حيث اتصفت ديانتها ومنذ بدايتها بمبدأ تعدد الآلهة وتشبيه الافراد بالالهة خاصة الملوك[5]،

ومن المعروف ان في مواطن حضارات إفريقيا الغربية (السودان الغربي والأوسط، ومنطقة خليج بنين) وما بين البحيرات (يوغندا) قامت أديان تجسد الإله في عدد من الأشخاص. وبشكل عام فان الأديان الإفريقية التقليدية، سواء أكانت المتعددة الآلهة أم تلك التي جسدت الإله في شخص واحد، لم تكن مناسبة تماماً لنظام يملي تعاليمه الروحية على أفراد المجتمع الواحد في إفريقيا قديما، بل ان الممارسات السحرية هي الصفة الغالبة على سلوك المجتمعات عموما سواء في الحضارات الآسيوية (المجتمعات العربية) أو الأفريقية.

المطلب الأول: القوانين الخاصة بالسحر التمثيلي:

إن الشواهد الآثارية المتوفرة للباحثين لفترة عصور ما قبل ظهور الزراعة في الشرق الادنى القديم بينت ان الإنسان قد مارس السحر منذ بداية تكوّن المجتمعات في العصور الحجرية، ومن خلال دراسة تلك الشواهد التي وصلت إلينا حول الممارسات السحرية، أصبح بإمكان الباحث الانكليزي "سير جيمس فريزر" دراستها ومن ثم نشرها في كتابه المشهور "الغصن الذهبي". [6]

ومما لا شك فيه أن الدراسات العلمية قد أضافت الكثير إلى المعلومات القيمة التي قدمها "سير جيمس فريزر" وحاولت أيضا تقديم التفسيرات المنطقية والعلمية للقوانين التي قام بتحديدها، لأن الإنسان القديم والحديث لا يمكن أن يساعد نفسه بممارسات لا تعتمد على المنطق، ولأن الشعوذة والدجل لا يمكنها أن تدخل في الممارسات الإنسانية الخاصة بأهم الأمور التي كانت تؤثر في حياته تأثيرا مباشرا. وفضلا عن ذلك فإن هناك العديد من الممارسات التي صنفها الأستاذ "فريزر" ضمن الممارسات السحرية المرتبطة جذورها بالعادات والتقاليد والارث الثقافي بينما كدت الدراسات الحديثة على أنها من الممارسات الباراسايكولوجية[7].

ولذلك فان الغاية من هذه الدراسة هي أن نوضح الفرق بين القوانين السحرية التي تؤثر في سلوك المجتمعات وعاداتها وتقاليدها داخل حدودها الجغرافية ومدى ارتباطها وتأثرها وتأثيرها في مجتمعات الحضارات الاخرى قربت أَم بعدت في الزمان والمكان. وكيف يمكن أن تؤثر هذه القوانين على الإنسان العربي والافريقي من حيث الثقافة والتراث؟ لأن فهم هذه الأمور سوف يساعدنا كثيرا في التعرف على أحداث التاريخ المتعلق بالتقارب الايجابي الثقافي بين المجتمعات ويجعلنا قادرين في أن نصل من إشارات بسيطة إلى نتائج ذات قيمة تاريخية.

ولكي لا نطيل في تمهيدنا الخاص بالدخول إلى الموضوع نعتقد بأن من أبرز القوانين السحرية التي اعتمد عليها الإنسان القديم في سير حياته والتي اعتمدنا عليها في هذا المطلب للوقوف على جذور الثقافة الافريقية المتأصلة في ثقافة حضارة بلاد الرافدين قديما، الآتي:

أولا- قانون التشابه:

من خلال الأعمال الفنية للإنسان والتي بدأ ظهورها في حياته منذ حوالي ثمانين ألف سنة، تبين لنا أن أفكاره كانت تبحث عن سر الحياة والممات وعن ما هو ممكن لمساعدة حياته. وقد

تجسدت هذه الأفكار واضحة من خلال ممارساته السحرية الموثقة برسوماته التي تركها على جدران الكهوف التي سكنها ، حيث أن تلك الرسوم قد بينت لنا أولى أفكار الإنسان السحرية التي اعتمدت على مبدأ مفاده أن المعلول يشبه علته وان الشبيه ينتج شبيهه، [8] ولذلك وافق المختصون على تسمية هذا المبدأ بقانون "التشابه" او قانون "السحر التشاكلي" . [9]

وقانون التشابه هذا كما يثبت ذلك الواقع لم ينشأ لدى الإنسان نتيجة للشعوذة أو الدجل، وإنما اعتمد على ملاحظاته للطبيعة من حوله، حيث بينت له تلك الملاحظات بان الكائنات الحية لا تلد إلا الشيء الذي يشبهها، وكذلك الحال بالنسبة للجمادات، فهي لا تقدم للإنسان إلا ما يماثلها، فمورد الماء الصافي لا يعطي إلا ماءً صافيا والمورد الكدر لا يعطي إلا ماءً كدرا. والشيء نفسه مع بقية الأشياء الجامدة الأخرى. وهذه الحقيقة جعلت الإنسان يعتقد بأنه قد اكتشف سر الحياة. وبدأ يؤمن بانه يستطيع أن يحصل على ما يريد إذا ما قام بعمل شبيهٍ للشيء الذي يبتغيه ويحصل من هذا الشبيه على ما يريد[10] .

ومن أبرز الممارسات السحرية القديمة في هذا المجال وجدناها في المناطق الشمالية الشرقية من بلاد الرافدين، إذ أن هذه المناطق كانت ولا تزال ذات أمطار تكفي كميتها لنمو الزرع، وهذه الناحية قد ساعدت سكان المناطق المذكورة على ممارسة الزراعة الديمية بصورة منتظمة، وإنسان هذه المناطق ما كان يمتلك إمكانية يستطيع أن يواجه بها هذه المشكلة سوى ممارساته السحرية مما اضطر ذلك سكان المناطق المذكورة على اتخاذ المرأة زعيمة للطقوس الدينية والزراعية. وهذا القرار لم يتوصل إليه السكان المذكورين إلا بعد أن اعتمدوا على قانون التشابه السحري، وما دامت المرأة بالنسبة للجنس البشري هي التي تحمل ومن ثم تلد وتسبب التكاثر في المجتمع فقد برز الاعتقاد بأنها لو تتعامل مع الزرع سوف تجعله يعطي محصولا أكثر مما لو يتعامل معه الرجل[11]. والشواهد الأثرية التي كشفت عنها التنقيبات الأثرية في المناطق الزراعية الديمية قد أكدت هذه الحقيقة.

أن هذا الاعتقاد لم يظهر في المناطق الديمية من بلاد الرافدين فقط وإنما شمل أجزاء واسعة من العالم، فالمعلومات المتوفرة لدينا، والتي دونها السير جيمس فريزر في مخطوطته، ذكرت أن أحد المبشرين الإسبان قد ذهب إلى إحدى قرى "البيرو" للتبشير بالديانة المسيحية هناك، وان بساطة وطيبة سكان هذه القرية قد سهلت على هذا المبشر مهمته، حيث كانوا ينفذون كل ما يطلبه منهم، ما عدا ناحية واحدة لم ترضه، وهي: أن رجال هذه القرية كانوا يجلسون في أماكن الراحة واللهو ويتركون نسائهم وأطفالهن على ظهورهن يعملن في الحقول الزراعية وتحت شمس الصيف المحرقة، وكان هذا المبشر يعارض هذا السلوك ويطلب من الرجال الذهاب إلى الحقول والقيام بالأعمال الزراعية ليفسحوا المجال اللازم للنساء وأطفالهن للتخلص من عناء العمل والابتعاد عن حرارة الشمس اللافحة، غير أن الرجال لم يستجيبوا

لطلبه ولم تؤيده النساء أيضا فيما كان يدعو إليه، وبعد أن أنهى هذا المبشر المدة التي كانت مقررة له وحان موعد الرحيل ذهب إلى شيخ القرية ليشكره وقال له في أثناء الحديث: إنكم أناس طيبون وقد ارتحت معكم، ولكنكم تمتلكون عادة سيئة لم أتمكن من إزالتها عنكم، وهي أنكم ترسلون نسائكم وأطفالهن على ظهورهن يعملن في الحقول تحت الشمس المحرقة ولا تكلفون رجالكم بهذه المهمة... عندها أجاب شيخ القرية: "أبونا كذلك أنت إنسان طيب، ولكن عليك أن تبتعد عن الأشياء التي لا تفهمها، فالمرأة التي تحمل ومن ثم تلد وتسبب التكاثر بين البشر هي بالتالي إن تعاملت مع الزرع فسوف تجعله يعطي غلة أكثر مما لو تعامل معه الرجل، فكيف تطلب منا أن نبدل النساء بالرجال"[12].

وهذا الأسلوب في عدم عمل المرأة بالزراعة في أراضي وادي النيل هو ان اراضي وادي النيل الزراعية لم تعاني عبر تاريخها الطويل الشحة في الخصوبة كما كان يحدث في المناطق الديمية في العراق وفي أجزاء أخرى واسعة من العالم القديم، ولهذا السبب بالذات لم تكن بلاد وادي النيل بحاجة إلى استخدام المرأة لأغراض زيادة خصوبة الأراضي الزراعية.

واعتمادا على ما سبق، يمكننا أن نفترض بان سكان حضارة وادي النيل قد استخدموا المرأة أيضا بخصوص خطر المجاعة الذي كان يتهدد بلادهم عندما لا يرتفع منسوب مياه الفيضان. ومادامت الكتابات المصرية القديمة لم توضح لنا ما هي الإجراءات التي كان يمارسها المصريون تجاه الخطر المذكور فليس أمامنا سوى الاعتماد على ما كان يسمى بطقس "عروسة النيل"، المتمثل برمي فتاة شابة جميلة إلى النهر المذكور كزوجة له يمكن من خلالها اعطاء الفيض الكافي[13]. وبالتأكيد كانوا يهدفون من ممارسة هذا الطقس مساعدة نهر النيل حسب القانون السحري الذي أطلقنا عليه تسمية "قانون التشابه" بهدف إعطاء الفيض الكافي.

هذا ومن الممارسات السحرية الشائعة الاستعمال في حضارات وطننا العربي هي تلك العادة التي نقوم فيها برمي كمية من الماء خلف المسافر عند خروجه مباشرة من البيت قاصدا المكان الذي ينوي السفر إليه، وعند سؤال الناس المتعاملين مع هذه العادة ذات الأصول السحرية عن الهدف من وراءها يجيبون على الفور بان الماء خير، وهذا ما يساعد المسافر على العودة سالما، بينما الحقيقة هي أن المسافرين قديما من مكان إلى آخر وبالأخص في الأماكن التي تحتوي على الأراضي القاحلة والصحراوية قد يواجه خطر شحة الماء، بحيث أن الكثير من المسافرين ماتوا عطشا، وعملية سكب الماء عند خروج المسافرين من البيت، أي عندما يضع أولى خطواته على طريق السفر، يعني ذلك بان رامي الماء يتمنى للمسافر أن يجد الماء في أثناء سفرته بالوفرة نفسها التي واجهت فيها خطوته الأولى على طريق السفر، وإذا توفر الماء للمسافر أثناء سفره فسوف يصل سالما دون الخوف عليه من مواجهة العطش.

اما المشاهد الحية التي نقلها لنا صاحب كتاب "الغصن الذهبي" عن الشعوب الافريقية، فانها تتمثل في بعض العادات الخاصة بالصيادين وتحسبهم من سوء الطالع المرتبط بوقت معين، فهناك عدد ليس بالقليل من الصيادين المتواجدين في مناطق شرق افريقيا، يعتقدون ان خيانة الزوجة لزوجها الصياد عند غيابه، يزود الفيل بقوة هائلة تمكنه من صرع الصياد او جرحه على اقل تقدير، لذلك اذا ما تعرض احد الصيادين للخطر فانه يرجع الى قبيلته، واذا ما هاجم اسد صيادا من قبيلة "الواجوجو" (wgogo) فانه يردّ ذلك الى سلوك زوجته التي تركها في القرية فيرجع غاضبا، اما سلوك المرأة المرتبط بخوفها مما سيحدث لزوجها في غيابها، فانها بمجرد خروج زوجها للصيد تتحاشى مرور رجل من خلفها او ان يقف امامها او ان تسمح لنفسها بالوقوف معه، حتى انها اذا ما ارادت النوم فإنها تختار النوم على وجهها.[14]

واما ما نجده عند قبائل "الكافير" في "سوفالا"(safala) شرق افريقيا، فانه مختلف عن سلوك الصيادين لكنه يصب في المعنى نفسه الخاص بالسحر التشاكلي، اذ يخاف مقاتلوا القبيلة اشد الخوف اذا ما ضربهم شخص ما بشيء مجوف من الداخل كأن يكون عصا من القصب او القش، ويفضلون ان يضربوا بقضيب من الحديد، وذلك لاعتقادهم ان العصا المجوفة فيما لو ظرب بها شخص ما فانها سوف تتسبب في وصول الضربة وتأثيرها الى داخل جوف الانسان.[15]

أما ما يخص دفع الفأل السيء او خداع الاقدار التي تلحق الاذى بالانسان، فانه يمكن تجنب ذلك بالسحر التشاكلي أيضا، لدى بعض سكان افريقيا ممن تعرض لذكرهم "فريزر" في مخطوطته، ففي "مدغشقر" عندما يولد لعائلة طفل خلال شهر نوفمبر، حيث تهطل الامطار بغزارة، بحيث سمي هذا الشهر لديهم بـ "شهر الدموع" يعتقدون ان هذا الطفل ولد وفي حياته الأسى والحزن والدموع، ولكي تنقشع الغيوم التي تتلبد فوق مستقبل الطفل وحياته، فان عليه ان يرفع بيديه غطاء عن اناء فيه ماء مغلي، وان يحركه حول جسمه حتى تسقط القطرات من الغطاء ايذانا بسقوط الدموع التي كان مقدرا لها ان تنهمر من عينيه عندما يكبر.[16]

وقبل الانتقال إلى النوع الثاني من الممارسات السحرية نشير إلى أن واقع الحال يؤكد بان الممارسات سابقة الذكر لا ينطبق عليها حقا مبدأ العلل المتشابهة تنتج عنها نتائج متشابهة، فسكب الماء للمسافر عند وضع أولى خطواته على طريق السفر ليس بإمكانها أن توفر له الماء اللازم لإدامة حياته، وعمل دمية للشيء الذي يريد الإنسان معاملته المعاملة المطلوبة لا توفر لصانع هذه الدمية إمكانية الحصول من الشخص الذي تصوره الدمية ما يريده منه. ولكن الفائدة الوحيدة التي يمكن أن تقدمها الممارسة السحرية للأشخاص القائمين بها تتمثل بالناحية النفسية، حيث أنها تخدم ممارسها من الناحية النفسية فقط. لان أكثر من

70% من مشاكل البشر هي مشاكل مبعثها الجانب النفسي، ولهذا السبب فان الممارسات السحرية قد عالجت ما يزيد على اكثر من نصف المشاكل التي يعاني منها البشر في حياتهم.

ثانيا- قانون الاتصال أو السحر الاتصالي:

ويستند هذا القانون على قاعدة تختلف عن قاعدة قانون التشابه وخلاصتها أن الأشياء التي كانت متصلة في زمن ما، فأنه رغم الانفصال الذي يحصل بينها يبقى تأثير بعضها في البعض الآخر وان للجزء تأثير في الكل كما أن للكل تأثير في الجزء، ولتوضيح ذلك نقول إننا لو أخذنا شعرة من جسم إنسان ما ونعاملها المعاملة التي نريدها فإننا نعتقد بان ما يصيب الشعرة سوف يصيب صاحبها لأن الشعرة كانت متصلة بجسم ذلك الإنسان وهي جزء من كل الجسم. والشيء نفسه مع الأسنان المقلوعة وقلامة الأظافر التي تؤخذ من الانسان، فمعاملتها السلبية أو الايجابية حسب قانون الاتصال سوف تنتقل إلى الجسم الذي تعود إليه.

وهذا القانون لم ينشأ كذلك من الخيال وإنما اعتمد أيضا على ظواهر طبيعية وفي مقدمتها البذور والبيض والأجنة، إذ أن هذه الأشياء الثلاثة كانت جزءاً من الكل الذي تولدت في داخله ومن ثم انفصلت عنه، وبعد الانفصال أخذت تمثل جزءاً من ذلك الكل(17). وما دام هذا الجزء بإمكانه بعد فترة معينة من إعطاء الكل، فقد نشأ الاعتقاد بان للجزء تأثير في الكل مثلما للكل تأثير في الجزء، فحبة القمح التي تؤخذ من سنبلة على سبيل المثال، سوف تعطي سنبلة إذا ما زرعت بصورة صحيحة، والبيضة الناتجة عن أي حيوان بيّاض بإمكانها إيجاد الحيوان الذي تولدت عنه، وان إتلاف البذرة أو البيضة أو الجنين سوف يمنعنا ذلك من الحصول على الكل الذي أوجد كل واحد منهم، ولهذا يمكننا القول بان العلاقة بين الجزء والكل هي علاقة جدلية، أي بمعنى أن الواحد منا لا يمكنه أن يحصل على البذرة من دون ثمرة ولا الثمرة من دون بذرة.

وبعد مرور آلاف من السنين على الفترة التي ظهرت فيها تلك الممارسات السحرية تناسى الناس الأسباب الحقيقية التي أدت إلى ظهور تلك الممارسات وهذا التناسي قد ساعد على إدخال بعض التغييرات على تلك الممارسات الأولى، إذ أن أقدم الممارسات قد اعتمدت فقط على الأجزاء الحية التي لا يحتاجها الجسم أو أنها تبلى ويطردها تلقائيا مثل الشعر والأسنان والأظافر.(18)

ولا يزال السحرة في الوقت الحاضر يستخدمون أجزاء لا حياة فيها من الإنسان لأغراض قانون الاتصال، كأن يؤخذ منديل أو أية حاجة يستخدمها الشخص المنوي لعمل السحر له، في الوقت الذي ما كان ذلك ممكنا على الإطلاق في الفترات الأولى من ظهور مثل هذه الممارسات السحرية.

والممارسات السحرية المتعلقة بقانون الاتصال ليس في حقيقتها أية علاقة مؤثرة فيما بين الجزء والكل الذي انفصل عنه، أي بمعنى أن معاملة أية شعرة معاملة سيئة أو حسنة، فان تلك المعاملة لا تؤثر إطلاقا في صاحب الشعرة. ولكن مثل هذه الممارسات كانت تدعم الأشخاص المتعاملين معها من الناحية النفسية التي اشرنا إليها سلفاً.

ومن الأمثلة التي كانت لوقت قريب أو لا تزال في المجتمع الأفريقي والمجتمع العربي بصورة عامة، تلك التي نجدها على المستوى الشعبي، والتي تتمثل في أن بعض شعوب أفريقيا كانوا يأخذون الأسنان المنزوعة ويقذفونها من فوق رؤوسهم إلى الخلف وراء ظهورهم ويقولون: "أيها الفأر اعطني سنك الحديدية الصلبة وخذ بدلا منها سني المصنوعة من العظم"[19]، وفي مقولة أخرى متشابهة نجد القول الآتي: "أيها الفأر الكبير، أيها الفأر الصغير، هذه سني القديمة ... خذاها وأعطياني بدلا منها سنا أخرى جديدة."[20] ثم تلقى السن بعد ذلك، فوق سطح البيت المغطى عادة بالقش، حيث تتواجد الفأران في العادة في مثل هذه الأماكن، ويبدو أن اختيار العقل الأفريقي لأسنان الفأر نابع من كونها أقوى الأسنان في نظرهم، في حين أننا نجد في التراث الشعبي العراقي ولحد الآن أن الأسنان اللبنية التي تسقط من فم الأطفال، يذكر لهم أن يقولوا ويفعلوا مثلما قال الإنسان الأفريقي، عندما يرمي السن إلى الخلف أو إلى الأمام صوب الشمس وبعيدا عن نظر الطفل، بيد أن المقولة تختلف بعض الشيء إذ نقول "أيتها الشمس خذي سن الحمار واعطني سن الغزال" وكأن العربي يبحث عن الجمال دون الحاجة إلى القوة والمنعة التي تدور في ذهن الأفريقي. ولا ادري لماذا يُتجنى على الطفل بوصف سنه بسن الحمار؟!

أما ما يتعلق بطالع الإنسان ومستقبل الطفل عند ولادته، فقد وجدنا ذلك في السحر التشاكلي ولا أجد مثالا أكثر دقة ممّا تقوم به أمي والى الآن عندما يولد لها حفيد بان تأخذ الجزء المتروك من الحبل السري (السرة) للرضيع فتدفنه في المستشفى إن كان ذكرا وفي المدرسة إن كانت أنثى، لأنها تريد من الذكر أن يكون طبيبا ومن الأنثى أن تكون مدرسة. ولا أخالني أجد غير ذلك إن بحثت في أفريقيا في جزئها العربي والأفريقي.

المطلب الثاني: جوانب من الممارسات الخاصة بالمعتقدات الدينية والاجتماعية:

ان اغلب المعتقدات الدينية القديمة في أفريقيا ينسبها علماء الفكر الديني الى التقليد ويضعونها في دائرة ما أسموه بالأديان البدائية التي تقوم على السحر والمبالغة في التقديس حيث ينتقي فيها الاستدلال العقلي والمنطقي، وإن البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلي، كما يلاحظ أيضا أن هذا النفور لا يرجع إلى قصور أو عجز طبيعي في أدراكهم بل بالأحرى إلى مجموعة من العادات العقلية التي درجوا عليها من خلال طريقتهم في التفكير والتي قامت على أساس التساؤل عن معنى الحياة والوجود والعدم وما بعد الموت، كما عملت

على وجود مظهر طقوسي فرضت به سيطرتها على نواحي الحياة المختلفة لتنتقى ثنائية الحياة والدين فالأشياء كلها مترابطة لأنها تقوم على الشعور العميق بوحدة الحياة ووحدة الأشياء كلها في عالم مقدس.[21] ومن الصعب أن تتخيل المجتمعات الأفريقية القديمة بدون اعتقاد في أي من أنواع الأرواح التي تساعد أو تعوق أعمالهم راضين بالسحر التمثيلي سلوكا وطريقا للتعبير عن ذلك الاعتقاد في أنواع القوى والطاقات الخارقة للطبيعة ويظهر التطبيق للمفاهيم الدينية والسحرية في القناع حيث يمثل مكان الروح، التي يعتقد فيها الأفريقى على اختلاف أنواعها من أرواح للقوى الطبيعية (كالأرض، والضوء، والبرق، والشمس، والقمر ...الخ) أو ارواح لمؤسس القبيلة والجدود، أو أعضاء القبيلة "فالأرواح هي تجسيد، وتشخيص للقوى التي يخشاها ويخافها، ولا يستطيع أن يدركها أو يصل إلى مستواها، لذا فهو يجسدها في صورة شبه إنسانية".[22] ولا يختلف هذا المفهوم عن فكرة خوف الإنسان في عصور ما قبل التاريخ، من أشياء ليس بمقدوره فهمها، فكان عليه أن يجسدها على شكل آلهة مثل النجوم والرياح والمطر والشمس والقمر....الخ.[23]

ومن هذا المفهوم يتضح تحديد وتشخيص القوى غير المعلومة لدى الأفريقي والرافديني وأن الأعمال الفنية لديه، إنما هي أداة ووسيلة، لإشباع حاجاته النفسية وعلى هذا الأساس نشأ المفهوم الاعتقادي الخاص بجوانب من الحياة الاجتماعية والدينية في معتقد الإنسان وعاداته وأعرافه. وخير مثال يمكن من خلاله التعرف على اهم الممارسات الدينية والاجتماعية هي الاساطير والقصص والروايات الشفاهية وبعض الممارسات الباقية الى يومنا هذا، وفي ما يلي اهم الافكار الخاصة بهذه المعتقدات التي ترتبط بشكل او بآخر بثقافة حضارة وادي الرافدين والتي حاولت رصدها للدلالة على متانة الترابط وعمق الصلة بين الشعوب الافريقية في القارة السمراء ونظيراتها من الشعوب العربية في القارة الآسيوية التي اخترنا من بينها، حضارة من اعرق حضارات الشرق الأدنى القديم.

أولا: خلق الإنسان من طين:

تنتشر بين قبائل "الشلوك"(Shlook) التي تسكن النيل الأبيض، أسطورة خلق الإنسان من طين، وتفسر الأسطورة بطريقة بارعة اختلاف ألوان البشر المخلوقين من الطين بموجب لون التراب الذي صنعهم الإله منه، فالإله الخالق "جووك"(Jook) عزم على خلق البشر فتجول في انحاء العالم، وعند مكان تواجد الجنس الابيض البشرة وجد طينا ابيضا (تراب) نقي فصنع منه الانسان ذا البشرة البيضاء،وعندما وصل الى مصر، شكّل من طمى الطين في النيل، الناس ذوي البشرة البنية، وعندما وصل الى ارض "الشلوك" وجد فيها تربة سوداء فشكّل منها الناس ذوي البشرة السوداء.[24]

وهذا الامر الخاص بخلق الانسان من طين يكاد يكون متطابقا تماما حتى مع المفهوم اللغوي لكلمة طين في اللغة العربية، فالمدلول اللغوي للطين هو التراب المختلط بالماء ،ويسمى بذلك وإن زالت عنه رطوبة الماء، ومن معاني الطين الوحل وجمعه اطيان [25]. والطينة القطعة من الطين وتستخدم مجازا للدلالة على الخلقة والجبلة فيقال فلان من الطينة الاولى، وطينة الرجل: خلقته واصله، والطيّان، صانع الطين، وحرفته الطيانة.[26]

وبالمقابل نجد في التراث والثقافة الإفريقية لدى قبيلة "الفانيون"(Fanyon) الذين يسكنون في غرب القارة، ويعتقدون ان الله خلق الانسان على شكل "سحلية" من الطين ثم وضعها في حوض فيه ماء لمدة سبعة ايام، ثم قال له اخرج من الماء، فخرج على هيئة انسان. وبنفس المفهوم الخاص بخلق الإنسان من طين، كانت قبائل غرب إفريقيا والقاطنة في "توجولاند"(Togoland)، والتي تنتمي إلى الزنوج وتنتشر الآن في جمهورية "تنجو"، نجد انها تعتقد وإلى وقت قريب، ان الله يخلق الانسان من الطين، فاذا تبقى قليل من الماء الذي فيه تراب سكبه على الارض وخلق منه الاشرار والعصاة من الناس، اما الانسان الصالح فانه يخلق من طينة جيدة، وتعتقد القبائل المذكورة ان الله خلق الرجل ثم خلق المرأة.[27]

وفي الفكر الرافديني القديم،[28] نجد ان كلمة الطين ارتبطت بالفكر العراقي القديم منذ بواكير النضوج الحضاري على هذه الارض ـ الالف الرابع قبل الميلاد- وانعكس ذلك بشكل واضح فيما ورد في الملاحم والاساطير الدينية، ومن اولى المفاهيم التي كانت تشغل الفكر هو خلق الانسان واصل الوجود.[29] وقد عدّ العراقيون القدماء الطين المادة الاولى التي خلق منها الانسان ويمثل هذا الاعتقاد صدى للدعوات التوحيدية والرسالات السماوية التي جاء بها الانبياء والرسل من عهد نوح (عليه السلام) ومن جاء بعده وبقيت تلك الدعوات عالقة في اذهان الاجيال اللاحقة.

وخلف لنا البابليون، الذين اسهموا بنصيب وافر في بناء حضارة بلاد الرافدين، اطول قطعة ادبية واشهرها وهي المعروفة بـ "إِنوما إِلش" (Enuma Elish) التي عرفت بين الباحثين باسم " قصة الخليقة البابلية " وتتحدث عن نظرة البابليين إلى خلق الكون والانسان، [30] وتذكر القصة ان سبب خلق الانسان ليحمل مشقة العمل على الارض واعبائه بدلا من الالهة نفسها فباركت الالهة الفكرة وقررت خلقه من دم احدى الآلهة الممزوج بالطين إذ جيئ بالاله " كنكو " فذبح ومزج دمه بالطين وخلق منه الإنسان،[31] ونجد الأسطر التالية في قصة للإله اينكي (En.ki) يتحدث فيها عن خلق الإنسان من الطين وكيف أن الآلهة هي التي خلقته:

"امزجي لب الطين الموجود في اعلى المياه التي لا يسبر غورها

الصناع المهرة، سيجعلون الطين مختمرا

وانت عليك ان تخلقي له الاضلاع

" ننماخ " اله أم الارض ستعمل من فوقك

آلهة الولادة ستقف إلى جانبك حينما تخلقين

أماه ! قدري مصيره (مصير المولود الجديد)

" ننماخ " سترتبط به ... الالهة

كانسان". [32]

ويفهم من خلال ما ورد في نصوص الخليقة ان الطين كان المادة الاساسية لخلق الانسان وان ما تصوره العراقيون في عملية الخلق ما هو الا انعكاس لواقع المجتمع العراقي ومدى تأثر ذلك المجتمع بالدعوات التوحيدية الاولى.

ويؤكد كتاب "العهد القديم"، كتاب اليهود المقدس الذي تؤلف الاسفار الخمسة الاولى منه بقايا التوراة، على لسان الانبياء والرسل السابقين للنبي موسى (عليه السلام)، ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان من طين، [33] وقد وردت اشارات عديدة بهذا الخصوص منها :

"وجبل الرب الاله ادم ترابا من الارض، ونفخ في انفه نسمة حياة. فصار ادم نفسا حية". [34]

وقد فسر اسم ادم بانه من الاديم أي الارض لانه مخلوق من تراب الارض. [35]

"وهكذا فان الله خلق ادم من تراب ونفخ فيه نسمة الحياة فصار ادم نفسا حية".)[36]

وفي القران الكريم الذي هو ليس كتابا تاريخيا هدفه سرد القصص والاحداث وبيان تفاصيلها، بل ان ما جاء فيه من اشارات موجزة، انما جاء للعبرة والموعظة ومنها خلق الانسان من طين. [37] فقد ورد ذكر المادة التي خلق منها الانسان بأكثر من صيغة منها الطين والتراب والصلصال اذ ورد ذكر الطين في الآيات الكريمة الاتية :

﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ﴾. [38]

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾. [39]

﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴾. [40]

﴿ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴾. [41]

يلاحظ في جميع الاشارات الواردة ان الكلمة المستخدمة للإشارة الى المادة الاولى التي خلق منها الانسان هي الطين او التراب في التوراة، تماما كما هي في المصادر المسمارية الا انها

تختلف في القران الكريم اذ وردت اكثر من كلمة للدلالة على المادة التي خلق منها الانسان وان كانت جميعها تؤدي المعنى نفسه.

ان ما يلفت الانتباه ان جميع القصص ذات العلاقة بخلق الانسان من الطين والوارد ذكرها في المصادر الثلاثة المسمارية والعهد القديم والقران الكريم متشابهة في الخطوط العامة والأساسية وهذا لم يكن مصادفة بل ان ذلك يؤكد تتابع الرسالات السماوية وبعث الانبياء والرسل ومعرفة الناس بقصة خلق الانسان من طين، الا ان الافكار السائدة التي كانت قد ابتعدت عن التوحيد اضافت اليها فيما بعد القصة عما ورد في القران الكريم وان ما ورد في المصادر المسمارية والعهد القديم طرأ عليها اضافات وتحريفات عبر العصور الطويلة التي مرت عليها حتى وجدت طريقها الى التدوين فابتعدت تدرجيا عن اصولها التاريخية وجاءت وقد اكتنفها الخيال والاسطورة وتمحورت حول معتقدات القوم الدينية وقت تدوينها وكادت صلتها تنقطع عن اصولها الاولى في حين حفظ لنا القران الكريم بإيجاز شديد الصورة الحقيقية لتلك القصص[42].

ثانيا: فكرة الموت والخلود:

تربط قبائل "الناماكوا"(namakwa) او "الهوتنتوت"(hotntoot) بين ولادة القمر في اول الشهر وغيابه عند دخوله المحاق في آخر الشهر والتي تحدث بشكل مستمر مع فكرة البعث والموت اي ان فترة محاق القمر ثم بزوغه هي بمثابة موته وميلاده. ومع ترسخ هذه الفكرة في اذهان القبائل المذكورة، فقد اصبح القمر صديقا حميما للإنسان، وهو كذلك فعلا خاصة عند القبائل التي تقطن الصحاري المكشوفة كونه ينير لهم عتمة الليل ويجنبهم حر الشمس الملتهبة وما يعانوه من حرارة في فصل الصيف.[43] ولان الصديق يبوح بأسراره لصديقه فقد اراد القمر ان يفشي سر موته وبعثه للإنسان، واختار الارنب لان يبلغ الرسالة لبني البشر، لكن الارنب قلب المفهوم عندما قال على لسان القمر"كما انني اموت ولا اعود الى الحياة مرة اخرى، فإنكم كذلك ستموتون ولاتعودون الى الحياة مرة اخرى".[44]

وعندما رأى القمر الارنب مرة اخرى، طلب منه ان يعيد ما قاله للناس على لسانه، عرف القمر انه حرّف الرسالة، فضربه القمر بعصى شقت شفتيه، ولاتزال قبائل "الناماكوا" غاضبة من الارنب لأنه سلبهم الخلود على حد اعتقادهم، كما انهم لا يأكلون لحم الارانب، واذا ما خالف شخص منهم وعرفوا انه اكل لحم الارنب فانه يبعد من القبيلة.

وفكرة البعث والموت هذه وارتباطها بالقمر نجدها ايضا عند قبائل "البوشمان" (poshman) لكنها تعتقد في اساطيرها ان القمر قد ابلغهم الرسالة بمضمونها الصحيح، لكن شخصا لم يصدق قول القمر وبدأً يناقش الامر مع القمر عندما توفيت والدته امام

ناضريه في حين كان القمر يخبره أن أمه نائمة وان موتها مؤقت ليس الا ، لكنه اصر على موتها ، فضربه القمر وشق شفتيه ومسخه على شكل حيوان هو الارنب.[45]

ان فكرة الموت والبعث في الفكر الرافديني القديم يجسدها اله القمر ايضا والذي يأتي في الدرجة الثالثة من بعد السماء والهواء ، وفيما يخص اختفاء القمر في نهاية كل شهر فقد عدّ هذا الاختفاء بمثابة موت مؤقت ليعقبه بايام ولادة جديدة وحياة اخرى بعد الموت المؤقت ، حيث وردت اشارات عديدة تخص ايام الاختفاء حددت في اليوم السادس والعشرين والسابع والعشرين والثامن والعشرين ، وكان على المتعبدين ومن بينهم ملك البلاد ان يمتنعوا عن تقديم الصلوات والادعية للقمر في هذه الايام لأنه في حالة اختفاء ،[46] اما في اليوم الثلاثين من الشهر فقد خصص لتقديم القرابين الى معبد اله القمر والتضرع والدعاء له لكي يعود ويظهر ثانية ،وعند ولادة القمر او بعثه من جديد فان ذلك يعتبر عيدا رسميا خصص اليوم الاول من كل شهر للاحتفال به وقد اطلقوا على هذا العيد اسم "ايش – ايش" (esh -esh) ، والمعلومات المتوفرة عن الاحتفال بهذا العيد قد بدأت مع تكوّن الحضارة خلال العصور التاريخية وقيام الممالك والدول في العراق القديم انه في بداية الألف الثالث قبل الميلاد ، إذ تم تحديد يوم واحد لهذا العيد ،[47] بينما خصصت حكومة بابل في آخر عهود العراق السياسية في القرن السادس قبل الميلاد ، ثمانية ايام للاحتفال بمولد القمر وبعثه للحياة من جديد ،[48] وذلك لان الاقوام القادمة من الجزيرة والتي استوطنت في بابل او التي استقرت في اعالي الفرات ، اعطت القمر مكانة مرموقة اكثر من باقي مجتمعات بلاد الرافدين لكونه صديق سكان الصحراء في الجزيرة العربية مثلما هو صديق لسكان الصحراء الذين حاول القمر منحهم الخلود في افرقيا السمراء.

ثالثا: أسطورة الطوفان:

عن اسطورة الطوفان نجد في الاساطير الافريقية وتحديدا لدى قبيلة "ماساي" (masaiy) التي تقطن احدى ولايات جنوب افريقيا ، اذ تذكر في اساطيرها ان رجلا مستقيما اسمه "تومباينوت" تزوج من امرأة تدعى "نايباندى" وولدت له ثلاث اولاد ، ثم تزوج من أرملة اخيه التي تدعى "ناهابا - لوجوينجا" وولدت له ثلاثة ابناء ايضا. وبعد ان كثر الفساد في الارض وفي قبيلته بالذات قررت الالهة ان تهلك الجنس البشري ماعدا "تومباينوت" فاشفقت الآلهة عليه وامرته ان يبني فلكا من الخشب وان يركبه هو وزوجاته واولاده الستة وان ياخذ معه عددا من الحيوانات من كل صنف ، وبعد ان بدء الطوفان وركب الجميع في السفينة ، وسقط المطر بغزارة حتى اصبح الطوفان محققا وشاملا لكل الارض ، اثر ذلك بدأ المطر يخف ، الى ان توقف ، فارسل "تومباينوت" حمامة لتتحقق من انحسار الماء وظهور اليابسة من جديد ، فعادت اليه منهكة ، ثم اطلق النسر بعد ان ربط بذيله رمحا ، ثم بعد برهة من الوقت عاد النسر

وعرف ان النسر قد حط على اليابسة وانه اكل من جيفة شمّ رائحتها في الرمح. وبعد ذلك ادرك "تومباينوت" ان الطوفان قد انحسر فرست سفينته على ارض البراري ونزل الركاب.[49]

وفي رواية اخرى مشابهة لقصة الطوفان السابقة، حكاها احد المبشرين في افريقيا بمنطقة "سايسى" (saysa) عند نهر "مومبا" وعلى مقربة من بحيرة "روكوا" ذكر الراوي للمبشر انه سمعها من جده، وفحوى القصة لا تختلف عن سابقتها، الا في التأكيد على ان رجل الطوفان قد حمل معه في السفينة كل انواع الحبوب وكل صنف من الحيوانات، الذكر منه والانثى . وعندما حدث الطوفان وغرقت الجبال هلك من بقي على الارض من الحيوانات والناس جميعا.[50]

وفي المقابل نجد قصة الطوفان قد حدثت في ارض الرافدين وما ضمته في مصادرها المسمارية عن اخبار الطوفان التي وردت مدونة باللغة السومرية والاكدية وهي اقدم قصة عن الطوفان معروفة حتى الان، وهذا ما عكسته الرقم الطينية التي دونت عليها اخبار الطوفان، ومن المعروف ان النص قد دون بعد الاف السنين من وقت حدوث الفيضان، اذ يذكر الملك "جلجامش " في ملحمته الشهيرة والتي حملت اسمه ان الطوفان قد حدث قبله بكثير وان القصة سمعها من جده " اوتونابشتم" الذي حكى له قصة الطوفان، ومن المعروف ان تاريخ حكم الملك "جلجامش" حاكم مدينة الوركاء كان في حدود 2700 ق.م ثم حدث وان حذف منها واضيف اليها الشيء الكثير بما ينسجم وافكار القوم، على مر العصور وباختلاف الالسن، الا ان الخطوط الرئيسة ظلت واضحة فيها رغم انتشارها في اصقاع الدنيا الكبيرة والبعيدة عن ارض الرافدين.

اذ نجد في احداث قصة الطوفان الرافدينية ان بطل القصة اسمه "اوتو - نابشتم" (utu-napishtim) والذي يعني اسمه الذي منح الحياة من قبل الاله". وقد وردت الاحداث مدونه على رقم طيني لكاتب بابلي، وتكررت القصة في اكثر من عصر وعلى يد اكثر من كاتب، اذ يقول الكاتب البابلي واصفا بداية الطوفان: "رعد يشق عنان السماء، اعاصير مدمرة تعصف وتزمجر، مثل "نهيق حمار الوحش"، فيضان عارم تخور مياهه مثلما "يخور الثور"، ظلام حالك ودمار في كل مكان، حتى ان الالهة نفسها تراجعت مذعورة الى اقصى السماوات".[51]

ومن الجدير بالذكر ان الوصف اعلاه يتطابق مع ما جاء في وصف الطوفان في الاساطير الافريقية، كما تتطابق اغلب المعلومات الاخرى ومنها على سبيل المثال ان رجل الطوفان "اوتونابشتم" قد امره الاله ان يحمل في السفينة بذرة كل المخلوقات الحية، واستمرت الحال على هذا المنوال سبعة ايام وسبع ليالي، حتى جاء الطوفان على كل من في الارض من البشر والحيوانات الا من كان على ظهر السفينة.[52] ثم استقرت السفينة على جبل، وقبل ذلك

ارسل رجل الطوفان ليستقصي عن انحسار المياه وانتهاء الطوفان، من خلال ارساله لأنواع من الطيور فان وجدت مهبطا لن تعود وان لم تجد فإنها ستعود للسفينة حتما، واول هذه الطيور الحمامة، كما في الرواية الافريقية تماما، ثم اخيرا اطلق اوتونابشتم الغراب، وعندما رأى الغراب ان المياه انحسرت اكل وحام ونعق ولم يرجع [53]، بينما ذكرت الاسطورة الافريقية ان"تومبابينوت" ارسل نسرا فأكل وايقن الرجل ان الطوفان قد انحسر بهذه الدلالة.

ان الادلة الاثرية المادية والكتابية عن حدوث الطوفان تتابع تترى، ولعل السير "جيمس فريزر" الذي الف مخطوطته التي بين ايدينا منذ حوالي قرن من الزمن (1918) رغم حداثة التأريخ القريب بالنسبة الينا والبعيد جدا عن تاريخ احداث الطوفان، يفيدنا في حقيقة تاريخية واقعية يرويها لنا صاحب المخطوطة الذي عاش مابين (1854 - 1941) يؤكد فيها اخبار الطوفان ومكان رسو السفينة اذ يقول:

"اما الفلك الذي استقر عند جبال "أرمينيا" فلايزال جزء منه مطروحا على هذه الجبال حتى اليوم، وما زال بعض الناس يزيلون عنه القار ويستخدمونه في تعاويذهم ".[54]

رابعا: شعائر عقد معاهدات السلام:

بعض العادات والتقاليد والأعراف التي كانت تتبعها بعض القبائل في افريقيا فيما يخص عقد الصلح او معاهدات السلام، تتشابه الى حد ما مع شعائر الآشوريين،[55] اذ تطلعنا الروايات ان زعيم قبيلة "بارولونج" اذا اراد ان يعقد حلفا مع قبيلة اخرى، فإنهم يأخذون معدة ثور ويبقرونها، ثم يزحف الزعيمان من خلال فتحة المعدة واحدا تلو الاخر، بعدها يعلنان انهما اصبحا واحدا، وتتبع قبيلة "بتستوانا" النهج نفسه فيما اذا عقدت حلفا مع قبيلة اخرى حيث يعمدون الى ذبح حيوان ويمسك الطرفان المتعاهدان ببعض اجزاء امعاء ذلك الحيوان، ويقسمان على التعاهد، ويذكر "السير فريزر" انه شهد مثل هذا التقليد بقوله "اقيمت مثل هذه الشعائر عندما كنت في قبيلة "شوشنج".[56]

ان التفسير المنطقي لهذه الشعيرة، هو ان الجزاء الذي يصيب من يرجع عن عهده، بأن يقطع مثل الذبيحة وان مصيره هو القتل لامحالة، ومن بين ذلك نجد اقوالا عند قبائل مثل "الواتشاجا" والتي تصرّح اثناء تأدية شعائر الصلح بالقول:"لكي لانشق الى نصفين كما يشق ذلك الجدي" والشيء نفس تقوله قبيلة "نانديّ" اذ تذبح كلبا وتشطره الى نصفين وتقول "ليقتل من ينقظ العهد مثل هذا الكلب"،[57] اما قبائل "الاومبيون" وهم شعب كان يسكن دلتا نهر النيجر، فقد عرف عنهم انهم يجلبون شاة بحضور الكاهن ويشقونها الى نصفين ويقولون "ليشق جسد من يشن الحرب على القبيلة الاخرى كما يشق جسد الشاة".[58]

أما عند الاشوريين فان مغزى ودلالة ما ذكرناه سابقا لدى بعض القبائل الافريقية وجدناه مدونا على الرقم الطينية منذ اكثر من اربعة آلاف عام، اذ اشارت الكتابات المسمارية الى ان ابرام المعاهدات كان يرافقها بعض الطقوس والمراسيم، لإضفاء نوع من القدسية على الاتفاق، ومن المتوقع ان تكون هذه الطقوس عبارة عن اعمال يقوم بها المتعاهدين من الملوك او من ينوب عنهما تتعلق بذبح حيوان كأن يكون كبشا او القيام بحركات رمزية تتمثل بمسك رداء الملك القوي او لمس الحنجرة،[59] ومثل هذه الحركات والاعمال وجدناها في محل استعراضنا لعادات بعض القبائل الافريقية في وقت سن المعاهدات، اما في بلاد الرافدين فلنا في المعاهدة التي عقدها الملك الاشوري "آشور نراري الخامس" (754 -745 ق.م) مع الحاكم "ماتع - ايلو" امير مدينة "أرواد" على الساحل السوري وخير شاهد ودليل. وتعد المعاهدة من اقدم المعاهدات التي وصلتنا بصيغتها الاصلية،[60] إذ يرد في النص ان كبشا قد ذبح بالمناسبة ويحدد النص بالقول:

" ان هذا الكبش لم يؤخذ من القطيع بقصد تقديمه للتضحية ولا من اجل الالهة عشتار، انما احظر لكي يقسم "ماتع - ايلو" على ولائه للملك "آشور نراري الخامس"، فاذا حنث بيمينه فان مصيره سيكون كمصير هذا الكبش"،[61] ثم يعدد النص اجزاء الكبش ويذكر ان هذا الجزء من الكبش كان يكون اليد او الساق او الكتف، ليس جزء يعود الى الكبش بل انه لـ "مانع - ايلو".ويختم الملك الاشوري النص بالطلب من الاله "سين" اله القمر ان يبتلي حاكم مدينة ارواد وشعبه وابناءه وموظفيه اذا ما حنثوا بالاتفاق بالآتي:

"فعسى ان يكسوا الاله سين، ....، ماتع – ايلو وابناءه وموظفيه وشعب بلاده بالجذام كالرداء يغطي اجسامهم فيهيموا على اوجههم في العراء وعسى ان لا يرحمهم.... "[62].

الخاتمة:

اذا صرفنا النظر عن اهمية هذه الاساطير في حد ذاتها بوصفها سجلا للحوادث والكوارث التي قضت على الجنس البشري كله على وجه التقريب. فانها لا تزال تستحق الدراسة لاحتوائها على سؤال عام يناقشه الانثروبولجيون مناقشة جادة تستحق الدراسة.

والسؤال هو، كيف يمكننا ان نفسر اوجه التشابهات الكثيرة والقوية بين معتقدات الاجناس المختلفة وعاداتها، تلك الاجناس التي تسكن في بقاع مختلفة ومتفرقة متباعدة في انحاء العالم ؟

فهل يرجع ذلك التشابه الى انتقال المعتقدات والعادات من جنس الى جنس بشري آخر، اما عن طريق الاتصال المباشر فيما بينهم او عن طريق الاتصال غير المباشر، او ربما ان لهذه

المؤثرات والمعتقدات المتشابهة نشأه مستقلة عند كثير من الاجناس، نتيجة تماثل الفكر البشري في ظروف فكرية متشابهة ؟

والراي الذي نعتقد به ان كلا الوجهتين قد عملت بقوة، وعلى نطاق واسع لإيجاد هذا التشابه الملحوظ بين عادات الاجناس البشرية المختلفة وتقاليدها، وبتعبير اخر نقول ان كثيرا من وجوه التشابه يمكن ان تفسر من هذه المؤثرات والمعتقدات مع تغير اثناء النقل، او من المحتمل ان وجوه التشابه هذه يمكن ان تفسر انها نشأه مستقلة ونتيجة لتماثل حركة التفكير في العقل البشري.

ومهما تكن النتيجة التي يمكن ان نتوقعها فان المغزى الحقيقي، هو ان الانسان القديم وان قطعّت بين اماكن استيطانه الصحاري والبحار فان عمق الترابط والحوار الثقافي لابد ان يطوي كل هذه المسافات لتحل الالفة والوئام محل التناحر والخصام في حوار جاد وصريح يعيد للأذهان ما كان عليه الاجداد من حس ثقافي متلهف لمعرفة القصص والبطولات مستمدين منها العزم، نحو غد ومستقبل افضل، وما أحوجنا اليوم الى مثل هذا التلاحم في البناء الثقافي والحضاري والذي حاولنا ان نجسده في ورقتنا هذه في زمن ولى وانتهى، بيد ان عبقه لا يزال حاضرا ومحفورا في ذاكرة الاجيال.

الهوامش:

---

(1) سير جيمس فريزر، *الغصن الذهبي* - دراسة في السحر والدين، النسخة الانجليزية ،ط1، 1922، الترجمة العربية العامة، بإشراف الدكتور احمد أبو زيد ،ط2، ج1،الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1998. أما ما يخص علم الباراسيكولوجي كمصطلح، فانه يتألف من السابقة "بارا"والتي تعني "خارج نطاق" وكلمة "سيكولوجي" التي تعني علم النفس، ومعنى الكلمة كاملا يكون "ما هو خارج نطاق علم النفس" أو "هو ما لا يخضع لقوانين علم النفس" ومع ذلك فان تسمية هذا العلم لا تزال تحت الدراسة.

(2) احمد جروزا طاهر،أسس تعايش المسلم مع العادات والتقاليد الاجتماعية الإفريقية، جامعة نغوندري، الكاميرون، على الموقع الالكتروني التالي:

http://www.mubarak-inst.org/stud_reas/research_view.php?id=319

(3) نفس المرجع السابق .

(4) انظر في ذلك، بحث كتبه يوري كبيشانف: الحضارات الإفريقية: التشكل والنموّ. إفريقيا: التراث الثقافي والعصر، موسكو، 1985م، ترجمة نوفل عليّ نيوف، مجلة طلبة الدعوة الإسلامية، عدد 8 ،1991م، طرابلس، ليبيا.

(5) الدباغ، تقي، الفكر الديني القديم، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد، 1992، ص264.

(6) سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، ،الترجمة بإشراف احمد أبو زيد،ج1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، القاهرة ،1998.

[7] الباراسيكولوجي: تتألف الكلمة من السابقة "بارا" والتي تعني "خارج نطاق" ومن كلمة "سيكولوجي"، التي تعني علم النفس، ومعنى الكلمة كاملا ما هو خارج نطاق علم النفس أو "ما هو لا يخضع لقوانين علم النفس" ومع ذلك فان تسمية هذا العلم لا تزال تحت الدراسة.

[8] السير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، مصدر سابق، ص 112.

[9] المصدر نفسه، ص 112.

[10] فوزي رشيد، الفكر عبر التاريخ، دار سينا للنشر، القاهرة، 1995، ص28 -30.

[11] المصدر نفسه، ص 30.

[12] سير جيمس فريزر" الغصن الذهبي، مصدر سابق، ص123 -124 .

[13] مختار السويفي، مصر والنيل في أربع كتب عالمية، الدار المصرية اللبنانية، ط2، منقحة، القاهرة 1892، ص36. وهذا الطول يساوي طول الذراع السومري، الذي يساوي (50سم). ينظر: فوزي رشيد، الشرائع العراقية القديمة، ط2، بغداد 1979م، ص35 -43.

[14] سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، مصدر سابق، ص112.

[15] المصدر نفسه، ص131.

[16] المصدر نفسه، ص 141.

[17] فوزي رشيد، الفكر عبر التأريخ، مصدر سابق، ص32 -33.

[18] سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، مصدر سابق، ص142.

[19] المصدر نفسه، ص 146.

[20] المصدر نفسه، ص 146.

[21] عصام محفوظ، الرمز في القناع الأفريقي، نوفمبر 2008، موقع رؤى تشكيلية، على الرابط التالي:
http://essammahfouz.maktoobblog.com/

[22] المصدر نفسه.

[23] لمزيد من المعلومات حول معتقدات إنسان بلاد الرافدين في عصور ما قبل التاريخ وكيف نشأ الدين ينظر: فوزي رشيد، الديانة، حضارة العراق، ج2، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1985.

[24] السير جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص40.

[25] مصطفى والزيات، ابراهيم واحمد حسن، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، جـ2 طهران، ب ت، ص58.

[26] ابن منظور، ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، م13، ط3، بيروت - 1994م، ص270.

[27] السير جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، مصدر سابق، ص54.

[28] للاطلاع على معلومات وافيه حول موضوع خلق الانسان من مادة الطين، يمكن مراجعة اطروحة الماجستير للباحثة وسناء حسون يونس حسن الاغا، في فصلها الاول، والمعنونه "الطين في حضارة بلاد الرافدين" والمقدمة إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الموصل، في اختصاص التاريخ القديم، الموصل 2004، والتي استفدنا منها كثيرا ونقلنا عنها الكثير من المعلومات الواردة حول الموضوع كما استخدمنا مصادرها التي تناولتها الباحثة المذكور بدقة وامعان.

(29)الدباغ، تقي، الفكر الديني القديم، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1992، ص27 .

(30) Langdon, S.: The Babylonian Epic of Creation, Oxford,1923.

(31) طه باقر وبشير فرنسيس ،الخليقة واصل الوجود، مجلة سومر، م5، جـ1، 1949، ص6 .

(32) كريمر، صمويل نوح : الاساطير السومرية، ترجمة يوسف داؤد عبد القادر، بغداد، 1971، ص114.

(33) كنيت، هاوكنز، مواجهة الاعتراضات في المرشد إلى الكتاب المقدس، بيروت، 1966، ص 45 .

(34) العهد القديم، سفر التكوين 2: 7، في: الكتاب المقدس،ط1، دار الكتاب المقدس، الاصدار الخامس، القاهرة، 2003، ص2.

(35) نخبة من الاساتذة، معجم اللاهوت الكتابي، ط2 ،بيروت -1988، ص 25 .

(36) محمد قاسم محمد، التناقض في توارايخ واحداث التوراة من ادم حتى سبي بابل، قطر، 1992، ص5.

(37) سليمان ،عامر، من القران الكريم الى النصوص المسمارية - قصة الطوفان"، مجلة المجمع العلمي العراقي، جـ1، م45، (بغداد -1998)، ص37 .

(38) سورة الانعام : الآية 2 .

(39) سورة المؤمنون: الآية 12.

(40) سورة السجدة : الآية 7.

(41) سورة الصافات : الآية 11 .

(42) سليمان ،عامر، من القران الكريم الى النصوص المسمارية، مصدر سابق، ص 36 .

(43) الهيتي، قصي منصور عبدالكريم، عبادة الاله سين (اله القمر) في حضارة بلاد الرافدين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، قسم الاثار، 1995.

(44) السير جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، مصدر سابق، ص 55.

(45) المصدر نفسه، ص55.

(46)Langdon S, Babylonian Menologies and the Semitic Calendarsm ,London,1935, p.80

(47) الهيتي، قصي منصور عبدالكريم، مصدر سابق، ص 74 -77.

(48)The Chicago Assyrian Dictionary , Chicago, 1956 ff(=CAD) , E, p.373.

(49) السير جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم،مصدر سابق، ص202 -203.

(50) المصدر نفسه، ص204.

(51) فاضل عبدالواحد علي، الطوفان،جامعة بغداد، 1975، ص 84.

(52) نفس المصدر، ص 87.

(53) نفس المصدر، ص 94 -96

(54) السير جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم،مصدر سابق، ص95.

(55) اقوام يرجح انهم استوطنوا في شمال بلاد الرافدين منذ الالف الثالث قبل الميلاد ، وقد قويت شوكتهم مع عصرهم الحديث في الالف الاول قبل الميلا ، للمزيد انظر: طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، ج1 ، دار البيان، بغداد ، 1973 ، ص 230.

(56) سير جيمس فريزر ، الغصن الذهبي ، مصدر سابق، ص 239.

(57) المصدر نفسه ، ص 240.

(58) المصدر نفسه ، ص 241.

(59) عامر سليمان، العراق في التاريخ القديم – موجز التاريخ الحضاري، جامعة الموصل، الموصل، 1993ص 78.

(60) من الجدير بالذكر ان هناك معاهدة اقدم من هذه المعاهدة قد دونت في القرن التاسع قبل الميلاد بين الملك الاشوري "شمشي ادد الخامس" والملك البابلي " مردوخ زاكر شومي" الا ان معظم ما بقي مدون على رقيم المعاهدة تالف مع الاسف ولايمكن ان نفهم منه نص المعاهدة او بنودها ، لمعرفة المزيد ينظر: شعلان كامل اسماعيل، العلاقات الدولية في العصور العراقية القديمة، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى مجلس كلية الاداب بجامعة الموصل، 1990، ص 181 -183.

(61) سير جيمس فريزر ، الغصن الذهبي ، مصدر سابق، ص 242.

(62) عامر سليمان، العراق في التاريخ، مصدر سابق، ص 69.

عوامل استقطاب المغاربة
إلى بلاد الشام ما بين القرن السادس والتاسع الهجريين

د/ الحاج عيفة
قسم التاريخ
جامعة الجزائر 2

توطئة:

شهدت الفترة بين القرن السادس والتاسع الهجريين علاقات مميّزة بين المغرب الإسلامي، وبلاد الشام. وقام التأثير في التفاعلات الاجتماعية والثقافية، من جرّاء حركة الرحلة من المغرب والأندلس إلى المشرق، وأفرز مظاهر حضارية عدّة، تجلّت في كلّ ميادين حركة الحياة.

وانبرت الدراسات التاريخية والاجتماعية لترصد كلّ التطوّرات التي عرفتها هذه الفترة، وتحلّل النتائج التي انتهت إليها، باحثة في الجذور والبدايات، ومنقّبة عن المقدّمات والإرهاصات، التي مهّدت لكلّ ذلك. وكان من أهمّها البحث في عوامل استقطاب المغاربة إلى بلاد الشام. (1)

العامل الطبيعي:

هناك تشابه كبير بين طبيعة الأندلس، وبلاد الشام في الظروف المناخية والجوية، وفي التضاريس السائدة فيهما، وهذا ما يسهل للمهاجرين عملية التأقلم بسرعة(1)، وقد لاحظ الفاتحون الذين دخلوا الأندلس من الشاميين، هذا التشابه فأطلقوا على المناطق التي نزلوها أسماء مناطقهم الأصلية التي أتوا منها، فأطلقوا على كورة البيرة: دمشق؛ لتشابههما الكبير، وعلى كورة إشبيليا: حمص، وعلى أرض جيان: قنسرين، ورية ومالقة: الأردن، وشذونة: فلسطين(2)، وقد أكد هذا التشابه الرحالة المغاربة **كابن سعيد المغربي** و**ابن جبير**(3)، قال **ابن سعيد المغربي** في أحد نصوصه، التي نقلها لنا صاحب **نفح الطيب**: "... منذ خرجت من جزيرة الأندلس وطفت في بر العدوة، ورأيت مدنها العظيمة كمراكش وفاس وسلا وسبتة، ثم طفت في إفريقية وما جاورها من المغرب الأوسط فرأيت بجاية وتونس، ثم دخلت الديار المصرية فرأيت الأسكندرية والقاهرة والفسطاط، ثم دخلت الشام فرأيت دمشق وحلب وما بينهما، لم أر ما يشبه رونق الأندلس في مياهها وأشجارها، إلا مدينة دمشق بالشام وفي حماة مسحة أندلسية..." (4)، وقال الرحالة **ابن جبير** الذي زار الشام في أواخر القرن

(6هـ/12م)، وهو يصف مدينة قنسرين الشامية: "... وقنسرين هذه البلدة الشهيرة في الزمان... تشبهها من البلاد الأندلسية جيان، كما يذكر بأن أهل قنسرين نزلوا جيان عند افتتاحها استئناسا بالشبه الذي بينها وبين قنسرين الموطن الأصلي، مثلما فعل في أكثر بلادها حسب ما هو معروف"[5]، وعندما توقف في مدينة حمص ذكر التشابه الحاصل بينها و بين مدينة إشبيلية: "حمص... هذه البلدة عند إطلالك عليها من بعيد في بسيطها ومنظرها وهيئة موضعها، بعض شبه بمدينة إشبيليا من الأندلس، يقع للحين في نفسك خياله، و بهذا الاسم سميت في القديم، وهي العلة التي أوجبت نزول أعراب أهل حمص فيها، حسبما يذكر، وهذا التشبيه، وإن لم يكن بذاته، فله لمحة من إحدى جهاته"[6]، و يؤكد أيضا المؤرخ الرحالة **البكري** (ت478هـ/1094م)، هذا التشابه القائم بين الأندلس والشام من حيث الطبيعة فيقول: "والأندلس شامية في طيبها وهوائها..."[7]، من خلال ما سبق يتضح بأن هناك تشابها كبيرا بين طبيعة الأندلس وطبيعة الشام، فكانت الهجرة الأولى مع الفتوحات من المشرق العربي أيام الأمويين ثم العباسيين ثم جاءت الهجرة العكسية بالرجوع إلى الأصل أرض الآباء والأجداد، فكان من الطبيعي العودة إلى المنبت الأصلي للأندلسيين والمغاربة لأنهم لم يجدوا فرقا بين الأندلس وبين الشام، وهذا من أهم العوامل التي ساهمت بقسط وافر في عملية التأقلم في المنطقتين وسهلت عملية هجرة الأندلسيين والمغاربة إلى الشام خاصة[8].

العامل الديني:

إن منطقة الشام لها مكانتها الدينية في نفوس المسلمين، هاته المنطقة ورد ذكرها في القرآن الكريم و في الأحاديث الصحيحة ففي بلاد الشام كان **المسيح** و**إبراهيم** عليهما السلام...الخ، وهذه المكانة الدينية كانت عامل جذب واستقطاب للجاليات المغربية والأندلسية[9] ومن الأحاديث الشريفة ما دعا و أوصى فيها الرسولﷺ المسلمين بقصد الشام إذا وقعت لهم أو جابتهم المتاعب والعوائق والضائقات على شتى أنواعها، لأن هذه المنطقة تعتبر مهد الإيمان ومصدره، فعن **عبد الله بن عمر**، قال: "قال لنا نبي الله ﷺ يوما، رأيت الملائكة في المنام أخذوا عمود الكتاب، فعمدوا به الشام، فإذا وقعت الفتنة فإن الإيمان بالشام"[10].

وأورد **ابن عساكر** في كتابه **تاريخ مدينة دمشق**، حديثا عن **أبي ذر الغفاري** جاء فيه: "بينما أنا نائم في المسجد خرج علي رسول الله ﷺ، وضربني برجله فقال: "ألا أراك نائما فيه"، قلت: "يا رسول الله غلبتني عيني"، قال: "فكيف إذا أخرجت منها؟" قال قلت: "الحق بأرض الشام، فإنها أرض المحشر والأرض المقدسة..."[11]، فكانت بلاد الشام ملجأ الهاربين ومأوى دار المؤمنين[12]، كما أخبر بذلك النبي ﷺ في قوله: "...ألا إن عقر دار المؤمنين الشام"[13]، ومن أهم مناطق الشام القدس الشريف، الذي يحتل المرتبة الثانية بعد الأماكن المقدسة بالحجاز(مكة والمدينة)، قال الرسول ﷺ: "لا تشدوا الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت

القدس"[14] وهي أرض الإسراء والمعراج، وفي هذا الشأن قال الله تعالى: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[15] فالقدس كانت تستهوي قلوب المسلمين حيث كانوا يشدون الرحال إلى زيارتها والإقامة بها، خاصة المغاربة والأندلسيين الذين تدفقوا على هذه المدينة، حتى سميت الحارة المجاورة للمسجد الأقصى باسم حارة المغاربة[16]، ومن الأحاديث الشريفة التي ترفع من شأن مدينة القدس ما يبرز فضائل القدس الروحية، كفضائل الصلاة في المسجد الأقصى المبارك، كما جاء على لسان النبي ﷺ في قوله: "صلاة الرجل في بيته بصلاة واحدة، وصلاته في مسجد القبائل بست وعشرين، وصلاته في المسجد الذي يجتمع فيه بخمسمائة صلاة، وصلاته في المسجد الأقصى بخمسين ألف صلاة، وصلاته في المسجد الحرام بمئة ألف صلاة"[17]، وفي حديث آخر عن ميمونة بنت سعد مولاة رسول الله ﷺ أنها قالت: "يا رسول الله أفتنا في بيت المقدس"، فقال: "أرض المحشر والمنشر، ائتوه فصلوا فيه، فإن كل صلاة فيه كألف صلاة"، فقلنا: "يا رسول الله، فمن لم يستطع أن يصل إليه"، قال: "فمن لم يستطع أن يأتيه فليهد إليه زيتا يسرج في قناديله، فإن من أهدى إليه زيتا، كان كمن أتاه"[18].

كما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: "إن سليمان عليه السلام، سأل ربه ثلاثا، أعطاه اثنتين، ونحن نرجو أن يكون قد أعطاه الثالثة، سأله حكما يصارف حكمه فأعطاه إياه، وسأله ملكا لا ينبغي لأحد من بعده فأعطاه إياه، وسأله أيما رجل يخرج من بيته لا يريد إلا الصلاة في هذا المسجد أن يخرج من خطيئته كيوم ولدته أمه، فنحن نرجو أن يكون قد أعطاه إياه"[19]، وعن **أبي هريرة** رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "من صلى في بيت المقدس غفرت ذنوبه كلها"[20]، لقد حفزت هذه الأحاديث النبوية الشريفة، المسلمين على الإقامة بالمدينة المقدسة (القدس) والانطلاق منها إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج، لأن الحاج يفضل أن تكون بداية زيارته للبقاع المقدسة من مدينة القدس الشريف امتثالا لقول النبيﷺ: "من أهل بحج أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ووجبت له الجنة"[21]، بالإضافة إلى ما سبق هناك فضائل دينية أخرى تعتبر عامل استقطاب إلى مدينة بيت المقدس خاصة المغاربة والأندلسيين، كفضل الموت في أرضها، حيث يذكر النبي ﷺ أن: "... من مات مقيما محتسبا في بيت المقدس، فكأنما مات في السماء، ومن مات حول بيت المقدس، فكأنما مات في بيت المقدس، وأول أرض بارك الله فيها بيت المقدس، وهي الأرض المقدسة التي ذكرها الله في القرآن، فقال: "الأرض التي باركنا فيها للعالمين"[22]، وهي أرض بيت المقدس[23]، ويضاف إلى الفضائل السابقة أيضا فضل زيارة أضرحة الأنبياء والصالحين والمشاهد والآثار الموجودة داخل مدينة القدس وخارجها[24] والتي أصبحت تثير في نفوس المغاربة والأندلسيين الشوق لزيارتها، والإقامة بها.

يقول المؤرخ **عبد الملك المراكشي** (ت703هـ/1303م) في كتابه **الذيل والتكملة لكتاب الوصل والصلة** حول الدافع الأساسي من رحلة الرحالة **ابن جبير الأندلسي** إلى بيت المقدس، ولما شاع الخبر المبهج للمسلمين حينئذ بفتح بيت المقدس على يد السلطان الناصر صلاح الدين أبي المظفر يوسف بن أيوب بن بوري وكان فتحه 13 رجب سنة (583هـ/1187م)، وكان ذلك من أقوى الأسباب التي بعثته على الرحلة الثانية، فتحرك من غرناطة أيضا سنة (585هـ/1189م) قال: "وقضى الله برحمته لي بالجمع بين زيارة الخليل عليه السلام، وزيارة المصطفى ﷺ، وزيارة المساجد الثلاثة في عام واحد متوجها، و في شهر واحد منصرفا"[25]، كما يذكر المؤرخ **المقدسي الدمشقي أبو شامة** (ت665هـ/1226م)، في كتابه **الذيل على الروضتين**، سبب زيارة العلامة **الأندلسي الشاطبي** (ت590هـ/1193م) بالقاهرة[26] إلى بيت المقدس في قوله: "... وقدم بيت المقدس زائرا قبل موته بثلاث سنين فصام به شهر رمضان واعتكف"، وقال لي الشيخ **أبو الحسين**: "سمعته يقول وقد جاءه رجل يودعه والرجل عازم على المسير إلى القدس: ذكر الله عنا ذلك الموضع بخير، وقال: لا أعلم موضعا أقرب إلى السماء منه بعد مكة والمدينة..." [27].

ومن المدن الشامية التي كانت تستهوي المغاربة والأندلسيين كذلك وتحظى باهتمام وتقدير لديهم مدينة الخليل[28] التي قال عنها الشيخ **أبو الحسين علي بن أبي بكر الهروي**، صاحب كتاب **الإشارات إلى معرفة الزيارات** (ت611هـ/1214م): "... مدينة الخليل، عليه السلام، بها مغارة فيها قبر **إبراهيم** و**إسحاق** و**يعقوب** و**سارة**، عليهم السلام، وقيل: إن قبر **آدم** و**نوح** و**سام** في هذه المغارة... التي تزار الآن"[29].

وهناك مدن أخرى لها أهميتها مثل: مدينة عسقلان، وعكا، وطبريا... وغيرها من المدن التي تحدث عنها الرحالة **ابن بطوطة** (ت779هـ/1377م): "... ثم سافرت من القدس الشريف برسم زيارة ثغر عسقلان، بها المشهد الشهير حيث كان رأس **الحسين بن علي** رضي الله عنه قبل أن ينقل إلى القاهرة... وفي قبلة هذا المزار مسجد كبير يعرف بمسجد عمر... وفي القبلة من هذا المسجد بئر يعرف ببئر إبراهيم (عليه السلام)... وبظاهر عسقلان وادي النمل"، ويقال: "إنه المذكور في القرآن الكريم، وبجانب عسقلان من قبور الشهداء والأولياء مالا يحصر لكثرته أوقفنا عليهم قيم المزار... ثم سافرت منها إلى مدينة الرملة، وهي فلسطين... وبها الجامع الأبيض"، ويقال: "إن في قبلته ثلاثمائة من الأنبياء مدفونين عليهم السلام... ثم سافرت بقصد اللاذقية فمررت بالغور، وهو وادي بين تلال به قبر **أبي عبيدة بن الجراح** أمين هذه الأمة، زرناه وفيه زاوية فيها الطعام لابن السبيل... ثم وصلنا إلى القصير وبه قبر **معاذ بن جبل** رضي الله عنه، تبركت أيضا بزيارته، ثم سافرت... إلى مدينة عكا... بها عين تعرف بعين البقر"، يقال: "إن الله تعالى أخرج منها البقر لآدم عليه السلام... وبهذه المدينة قبر صالح عليه

السلام... وبطبرية مسجد يعرف بمسجد الأنبياء فيه قبر شعيب عليه السلام... وقبر سليمان عليه السلام، وقصدنا منها زيارة الجب الذي ألقي فيه يوسف عليه السلام... ثم سرنا إلى مدينة بيروت... وقصدنا منها زيارة أبي يعقوب يوسف الذي يزعم أنه من ملوك المغرب..." [30].

كذلك لا ننسى مدينة دمشق عاصمة الأمويين التي كانت تثير الشوق في نفوس المغاربة والأندلسيين لمكانتها الدينية والعلمية[31]، والتي يتوسطها جامع الأمويين الذي بناه الخليفة **الوليد بن عبد الملك**[32] (ت96هـ/714م) في الربع الأخير من نهاية (ق1هـ/7م)[33].

هذا المسجد الذي بني على أرض وجدوا بها مشاهد لقبور أنبياء وصالحين، فاتخذها المسلمون مزارا، هذا ما ورد في كتاب **فضائل الشام**، في قوله عن **ابن واقد** قال: "وكلني الوليد على العمال في بناء جامع دمشق، فوجدنا فيه مغارة، فعرفنا الوليد بذلك، فلما آن الليل، وافى وبين يديه الشمع، فنزل فإذا هي كنيسة لطيفة ثلاثة أذرع في ثلاثة أذرع، وإذا فيها صندوق، ففتح الصندوق، فإذا فيه سفط، وفي السفط رأس **يحي بن زكريا**، فأمر به الوليد، فرد إلى المكان، وقال: اجعلوا العمود الذي فوقه مغيرا من الأعمدة، فجعلوا عليه عمودا مسقط الرأس"[34]، كما ذكر صاحب كتاب **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، فضائل الجامع الأموي فقال: "وبالجامع... مشهد **علي بن أبي طالب** رضي الله عنه، ومشهد **الحسين وزين العابدين** رضي الله عنه وبالجامع رأس **يحي بن زكريا**، عليهما السلام، ومصحف **عثمان بن عفان** رضي الله عنه، كما ذكروا أنه خطه بيده[35]ومدينة دمشق احتوت على الكثير من قبور الأنبياء والصحابة فأصبحت مقصد المغاربة والأندلسيين للتبرك والزيارة[36].

وفضائل مدينة الشام وردت في أحاديث نبوية كثيرة و التي تحث المسلمين على السكن والاستقرار بها، روى **أبو الدرداء** رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "يوم الملحمة الكبرى فسطاط المسلمين بأرض يقال لها الغوطة، فيها مدينة يقال لها :دمشق، خير منازل المسلمين يومئذ"[37].

وروى **أبو هريرة** رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "أربع مدائن من مدائن الجنة في الدنيا: مكة، والمدينة وبيت المقدس، ودمشق"[38] وفي حديث آخر أورده صاحب كتاب **فضائل الشام** يقول:"حدثنا **أبو سعيد الأسدي**، حدثنا **سليم بن عامر** عن **أبي أمامة**: عن النبي ﷺ أنه تلا هذه الآية، قوله عز وجل: ﴿ وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴾ [39].

ثم قال: "هل تدرون أين هي؟" قالوا :"الله و رسوله أعلم"، قال:"هي بالشام، بأرض يقال لها الغوطة، مدينة يقال لها دمشق، هي خير مدائن الشام"[40].

لقد أحاطت هذه الأحاديث النبوية الشريفة بلاد الشام بهالة من القدسية والبركة، وساهمت في ترغيب أهل الإسلام، خاصة المغاربة والأندلسيين على الهجرة إليها والإقامة بها[41].

ومن خلال ما سبق يتضح لنا بأن العامل الديني كان له دور هام في استقطاب أنظار المسلمين نحو مصر وبلاد الشام.

العامل السياسي:

في بداية القرن (6هـ/12م) بدأ توافد المغاربة والأندلسيين على الشام، وكان اختيار مناطق تواجدهم على الأرض التي لم تكن تخضع لسلطة النفوذ الفاطمي الشيعي، ولا تحت سيطرة الفرنجة الصليبيين[42] كمدينة دمشق وحلب اللتان كانتا تحت حكم السلاجقة[43] والأتابكة[44] من بني بوري إلى غاية النصف الأول من القرن (6هـ/ 12م) والسبب في اختيار المغاربة والأندلسيين للمناطق الخاضعة للنفوذ السلجوقي والأتابكي من بلاد الشام[45]، هو أن السلاجقة و الأتابكة كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة وكانوا يمثلون الحكم الشرعي في نظر المسلمين عامة والمغاربة والأندلسيين خاصة[46]، فوجدوا محيطا يشبه المحيط الذي كانوا فيه بالمغرب والأندلس طبيعيا وعقائديا[47] من التمسك بالسنة وعدم الجدال في الدين.

ونفور أهل الشام عموما والسلطة السياسية خصوصا عن الاختلاف في الدين والجدل العقيم في المسائل التي لا طائل من ورائها ولا فائدة ترجى منها سوى تشتيت أمر المسلمين وإفساد وحدتهم وتفريق كلمتهم، أمر ذكره المؤرخ الدمشقي صاحب كتاب **ذيل تاريخ دمشق**، في تأريخه حوادث سنة (543هـ/1148م)، حيث قال: "... وفي رجب من هذه السنة أذن لمن يتعاطى الوعظ بالتكلم في الجامع المعمور[48] بدمشق على جاري العادة والرسم، فبدا من اختلافهم في أحوالهم وأغراضهم، والخوض فيما لا حاجة إليه من المذاهب، ما أوجب صرفهم عن هذه الحال وإبطال الوعظ لما يتوجه معه من الفساد وطمع السفهاء الأوغاد، و ذلك في أواخر شعبان منها"[49].

فالجانب السياسي كان عاملا هاما في جعل المشرق العربي عامة، وبلاد الشام خاصة في استقطاب دائم للمغاربة والأندلسيين، لأن الأندلس كان يعاني من تفكك واضطرابات داخلية وهجومات وتحرشات خارجية، وهذا عكس بلادالشام حيث ساد الاستقرار السياسي والمذهبي كما عم الأمن تحت حكم **نور الدين محمود زنكي**(ت568هـ/1173م)، الذي حكم البلاد الشامية من سنة (541هـ/1146م) إلى سنة (569هـ/1173م)[50]، والذي وحد المنطقة كلها لمواجهة الصليبيين، كما عمل على توحيد المسلمين مذهبيا ببناء المدارس ودور الحديث، لدعم أهل السنة الذين عانوا من الاضطهاد المذهبي خلال الحكم الفاطمي الذي كان يعمل على نشر المذهب الشيعي[51]، وفي هذا الجو وجد المغاربة والأندلسيون راحتهم، فهم مالكية في الفروع وأشاعرة في العقيدة عاشوا في جو تسوده الوحدة المذهبية[52]، كما أن محاربة الفاطميين الخصوم من الناحية العقائدية أضحى شعارا وتقليدا للأندلسيين والمغاربة

منذ حاربهم الخلفاء الأمويون في المغرب الاسلامي خلال القرن (4هـ/10م)[53] وهذه الوحدة المذهبية ذكرها غير واحد من المؤرخين، **فالمقدسي** مثلا يقول في كتابه **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**: "... أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع، وهم يقولون لا نعرف إلا كتاب اللّه وموطأ مالك... وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوه ربما قتلوه..."[54].

فأصبح هؤلاء المغاربة والأندلسيون من أنصار حكام الشام في التصدي للفاطميين ومذهبهم الشيعي[55] وهكذا توسعت دائرة المذهب المالكي في مواجهة الفاطميين مغربا ومشرقا، كما حدث في مدينة الرملة بقيادة الشيخ **أبو بكر محمد بن علي النابلسي**، الفقيه المالكي، الذي اعتبرهم أخطر من الروم وتجب محاربتهم، حيث قال: "... لو أن معي عشرة أسهم لرميت تسعة في المغاربة[56] واحدا في الروم..."[57]، ويقول عنه **القاضي عياض** (ت544هـ/1149م)، في كتابه **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**: "... وكان شديدا على بني عبيد، حين ملكوا مصر والشام..."، وكان يفتي باستحلال من أتى من المغرب (أي مع بني عبيد)، ويستنفر الناس لقتالهم... وإنما سلك في هذا مسلك شيوخ القيروان في خروجهم عليهم، مع أبي يزيد لاعتقادهم كفر بني عبيد قطعا[58]، وعداء المالكية من المغاربة والأندلسيين للفاطميين يؤكده صاحب كتاب **المعجم في أصحاب القاضي الصدفي**، حيث ذكر أن أول من دعا للعباسيين في مصر، وقطع خطبة الفاطميين، هو الأندلسي، الشيخ الحافظ **اليسع بن عيسى بن حزم بن عبد الله بن اليسع بن عمر الغافقي**، الذي: "... صعد المنبر والأعراب حوله، وسيوفهم مصلتة خوفا من الشيعة، أن ينكروا فيقوموا، ولم يجسر أحد أن يخطب سواه، فحظي بذلك"[59].

لقد أدرك السلطان **نور الدين محمود** أن الانتصار على الصليبيين والقضاء على عقيدة الشيعة إنما يكون بالرجوع إلى الإسلام الصحيح كما جاء عن **محمد** ﷺ متمثلا في مذهب أهل السنة والجماعة، والابتعاد عن البدع والجدل في الدين، والالتزام بمبادئه وتعاليمه بشكل صحيح، وفي هذا الإطار يقول المؤرخ **أبو شامة**: "وحكي أن إنسانا بدمشق، يعرف **بيوسف بن آدم**، كان يظهر الزهد والنسك وقد كثر أتباعه، أظهر شيئا من التشبيه[60] فبلغ خبره **نور الدين**، فاحضره و أركبه حمارا، وأمر بصفعه، فطيف به في البلاد جميعه، ونودي عليه: هذا جزاء من أظهر في الدين البدع، ثم نفاه من دمشق..."[61].

ومثل هذا الموقف في الحرص على الدين وصفاء العقيدة من الشوائب، كان عند المغاربة والأندلسيين أمرا طبيعيا، لأنهم كانوا على مذهب الإمام مالك، وكان **الإمام مالك** يكره الجدل في الدين وينهى عنه[62] حيث يقول: "ليس هذا الجدل من الدين في شيء"[63] ويقول كذلك: "أكلما جاءنا رجل أجدل من رجل، تركنا ما نزل به جبريل على محمد ﷺ لجداله"[64] وقال أيضا: "إياكم وأصحاب الأهواء فإنهم أعداء أهل السنة"[65]، هكذا وقع

الانسجام بين السلطة الشامية والمغاربة والأندلسيين سواء في الاتجاه المذهبي أو العقائدي، هذا التوافق والتواكب أدى إلى طموحات مشتركة سياسيا ودينيا، مما أدى إلى تقديم المساعدات للمهاجرين المغاربة والأندلسيين، وحسن استقبالهم وتسهيل إقامتهم، وضمان معيشتهم، ويتضح هذا في وصف الرحالة **ابن جبير** لمناقب السلطان **نور الدين محمود زنكي** حيث قال: "... ومن مناقب نور الدين، رحمه الله تعالى، أنه كان عين للمغاربة الغرباء الملتزمين زاوية المالكية بالمسجد الجامع المبارك، أوقافا كثيرة".

منها طاحونتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء وحمام ودكانان بالعطارين، وأخبرني أحد المغاربة الذين كانوا ينظرون فيه، وهو **أبو الحسن علي بن سرد الالجياني** المعروف **بالأسود**: "أن هذا الوقف المغربي يغل، إذا كان النظر فيه جيدا، خمس مائة دينار في العام، وكان له رحمه الله، بجانبهم فضل كبير، نفعه الله،بما أسلف من الخير، وهيأ ديارا موقوفة لقراء كتاب الله، عز وجل، يسكنونها"[66].

فكان تمييز **نور الدين محمود زنكي** واضحا للمغاربة والأندلسيين على غيرهم من الجاليات المسلمة الأخرى، بل الأكثر من ذلك فضلهم على رعيته من الشاميين وهذا ما نجده في قول **ابن جبير**: "... وقد كان نور الدين، رحمه الله، نذر في مرضة أصابته تفريق اثنى عشر ألف دينار في فداء أسرى من المغاربة، فلما استبل من مرضه أرسل في فدائهم، فسيق فيهم نفر ليسوا من المغاربة، وكانوا من حماة من جملة عمالته، فأمر بصرفهم وإخراج عوض عنهم من المغاربة، وقال: هؤلاء يفتكهم أهلوهم وجيرانهم، والمغاربة غرباء لا أهل لهم، فانظر إلى لطيف صنع الله تعالى بهذا الصنف المغربي"[67].

ولم تقتصر مساعدات **نور الدين زنكي** للمغاربة والأندلسيين على المساعدات الجماعية، بل تعدتها إلى المساعدات الفردية للأسر والأشخاص، من ذلك مساعدته لأسرة **عبد الله بن محمد الأشيري**، الذي هاجر إلى الشام، في بداية النصف الثاني من القرن (6هـ/12م)، ثم رحل لأداء فريضة الحج، واصطحب أهله، ولفقره وظروفه المتدهورة، اضطر أن يعود إلى الشام، تاركا أسرته في المدينة المنورة، واستطاع أن يقابل السلطان **نور الدين زنكي**، وطلب منه المساعدة، ولكنه توفي فجأة سنة (561هـ/1166م)، فبادر السلطان بإرسال مساعدة مالية لأهله في الحجاز، وخيرهم في السكن بين منطقة الحجاز والشام، فاختاروا الشام، ونزلوا مدينة حلب[68].

كما تجسد اهتمام **صلاح الدين الأيوبي** بالمغاربة والأندلسيين باتخاذه طبيبا خاصا من الأندلسيين من بين الذين انتقلوا إلى الشام، حيث كان ملازما له أينما ارتحل، وهذا الطبيب هو **عبد المنعم الجلياني** (ت603هـ/1206م)، رغم وجود أطباء شاميين في البلاد، كما أعاد

صلاح الدين تجديد البناءات والهياكل المخصصة للمغاربة، فقد جدد مدارس المالكية بدمشق التي أقامها من قبل **نور الدين محمود**[69].

لقد تلقى المغاربة والأندلسيون المعاملة الحسنة في ظل الدولتين النورية الزنكية والصلاحية الأيوبية كما تظهر في شكلها الخارجي، أما في جوهرها الداخلي الخفي فهو التقرب من الأندلسيين والمغاربة لتحقيق أغراضهم السياسية والمذهبية ضد الدولة الفاطمية[70]، فكان سلاطين المماليك يقربون منهم الفقهاء والعلماء كوسيلة دعائية، لما للدين ورجاله من مكانة وأثر قوي في نفوس الرعية والمجتمع بصفة عامة، حفاظا على بقائهم في الحكم[71]، وفي نفس السياق يأتي ما ذكره الرحالة ابن بطوطة أثناء رحلته لمدينة دمشق، خلال القرن (8هـ/14م) حيث قال: "... وكان بدمشق فاضل من كتاب الملك الناصر، يسمى عماد الدين القيصراني من عادته أنه متى سمع أن مغربيا وصل إلى دمشق بحث عنه، وأضافه وأحسن إليه، فإن عرف منه الدين والفضل أمره بملازمته، وكان يلازمه منهم جماعة، وعلى هذه الطريقة أيضا كان الفاضل علاء الدين بن غانم وجماعة غيره ..."[72]، لكن قد يستفاد من كلام ابن بطوطة أن المماليك لم يقربوا منهم إلا الفئة المميزة من المغاربة والأندلسيين ممن لهم المكانة الدينية أو العلمية في المجتمع كالفقهاء والقضاة والمتصوفة وأهل العلم عموما، لاستغلالهم في إقناع العامة بالتسليم بحكمهم والاعتراف بوجودهم[73].

ومن الرعاية الخاصة التي تلقاها المغاربة والأندلسيون من طرف سلاطين المماليك تلك التسهيلات التجارية والاقتصادية المتمثلة في تخفيض الضريبة على البضائع والسلع، فقد ورد في كتاب **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة** للمؤرخ جمال الدين بن تغري بردي (ت874هـ/1469م)، أن السلطان أبا السعادات الناصر فرج بن برقوق (ت815هـ/1412م)[74] رسم سنة (814هـ/1412م)، وقرر أن يؤخذ من التجار المغاربة العشر بدلا من الثلث[75] الذي كان مقررا في السابق دون بقية التجار الشاميين، لفك الحصار الشديد الذي ضرب عليهم من طرف الصليبيين بدعم من البابوية خلال النصف الثاني من القرن (7هـ/13م)، بعد طرد الصليبيين من منطقة الشام نهائيا[76]، يؤكد هذا الكلام الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور في كتابه **العصر المماليكي في مصر والشام**، بقوله: "... حرص المماليك منذ أن استقرت لهم الأوضاع في الشام على أن يظهروا أمام أهل الشام في صورة حماة المسلمين وزعمائهم في حركة الجهاد ضد الصليبيين ولم يلبث سلاطين المماليك أن استأنفوا سياسة الأيوبيين، بحيث إنه لم يكد يمضي على قيام دولة المماليك نحوا من أربعين سنة حتى طردوا الصليبيين نهائيا من بلاد الشام، وبذلك أصبحت لا توجد قوة تهيمن على بلاد الشام غير قوة المماليك[77].

إن طرد المماليك للصليبيين من بلاد الشام كلها، نتج عنه رد فعل عنيف من الفرنجة، وصمموا على استعادة الشام، وهذا لا يكون إلا بإضعاف دولة المماليك التي تستمد قوتها من احتكار التجارة الدولية في الشرق والغرب، فعملوا على إضعاف هذا العامل المهم الذي يعتبر مصدر قوة المماليك(78).

العامل الاقتصادي:

تعتبر الشام من أهم المناطق في المجال الاقتصادي التي استقطبت الجالية المغربية والأندلسية بعدما ضاقت بهم سبل العيش والحياة في المغرب والأندلس(79).

وهذه الجالية وجدت في المدن الشامية التي استقروا فيها مكانا وفر لهم الأمن والاستقرار وكل متطلبات العيش الكريم، لأن المنطقة تزخر بأسباب الغنى والرخاء، فهي بلاد فلاحية، وصناعية وحرفية ومجال تجاري واسع، وهذه العوامل الاقتصادية منتشرة في كل المدن الشامية التي استقرت فيها الجاليات المغربية والأندلسية(80) والتنوع الاقتصادي في هذه المناطق كان عاملا من عوامل الجذب لاسيما للمغاربة والأندلسيين الذين ضاقت بهم سبل الحياة والعيش فاضطروا إلى الهجرة نحو الشام الذي وفر لهم كل ما يحتاجون إليه وما افتقدوه في بلادهم، ويشهد على هذا الرحالة الأندلسي ابن جبير في قوله: "... وكل من وفقه الله بهذه الجهات من الغرباء للانفراد يلتزم إن أحب ضيعة من الضياع، فيكون فيها طيب العيش، ناعم البال، وينهال الخير عليه من أهل الضيعة، ويلتزم الإمامة أو التعليم أو ما شاء، ومتى سئم المقام خرج إلى ضيعة أخرى أو يصعد إلى جبل لبنان أو إلى جبل الجودي فيلقى بها المنقطعين إلى الله، عز وجل، فيقيم معهم ما شاء، وينصرف حين شاء"(81).

كل ذلك مما أنعم به الله على مصر والشام من خيرات الحياة الكريمة(82) وهذا ما دفع بالرحالة ابن جبير لأن يوجه دعوة صريحة إلى المغاربة والأندلسيين يشجعهم فيها على التوجه إلى المشرق، لأنه لاحظ والتمس بنفسه وجود موارد الرزق والعيش بها لهم هناك، فقال: "ومرافق الغرباء بهذه البلاد أكثر من أن يأخذها الإحصاء، ولاسيما لحفاظ كتاب الله عز وجل، والمنتمين للطلب... وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم... فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا، فليرحل إلى هذه البلاد ويتغرب في طلب العلم، فيجد الأمور المعينات كثيرة، فأولها فراغ البال من أمر المعيشة، وهو أكبر الأعوان وأهمها... فهذا المشرق بابه مفتوح لذلك، فادخل أيها المجتهد بسلام، وتغنم الفراغ والانفراد قبل علق الأهل والأولاد، وتقرع سن الندم على زمن التضييع، والله يوفق ويرشد، لا إله سواه، قد نصحت إن ألفيت سامعا، وناديت إن أسمعت مجيبا... ولم يكن بهذه الجهات المشرقية كلها إلا مبادرة أهلها لإكرام الغرباء وإيثار الفقراء، ولاسيما أهل باديتها، فإنك تجد من يبادر إلى بر الضيف عجبا، كفى بذلك شرفا

لها. وربما يعرض أحدهم كسرته على فقير، فيتوقف عن قبولها، فيبكي الرجل ويقول: لو علم الله في خيرا لأكل الفقير طعامي، لهم في ذلك سر شريف"[83].

العامل الثقافي:

عرفت الشام منذ بداية القرن (6هـ/12م) نهضة علمية وفكرية نتيجة اهتمام الدولة النورية وسلطانها نور الدين زنكي، ثم سلاطين الدولة الأيوبية، وسلاطين دولة المماليك بالحياة الثقافية، الذين عمدوا إلى إقامة المرافق التعليمية، كبناء المدارس، ودور القرآن والحديث، والمساجد، والزوايا، والخوانق وغيرها[84]، والاهتمام بهذا الجانب كان عاملا هاما لجلب المغاربة والأندلسيين من أهل العلم والمعرفة سواء كانوا طلاب علم أو علماء، أو من المتصوفة والفقهاء[85].

فالسلطان نور الدين زنكي مثلاً لعب دوراً هاما في جلب المغاربة والأندلسيين لدعم المذهب السني في بلاد الشام وإحياء نفوذه و تمكينه حتى يمحو من الوجود الفكر الشيعي الذي كان سائدا قبله[86]، ومن أجل تحقيق هذا الغرض عمل السلطان محمود على إنشاء مدارس لتعليم القرآن والحديث، وعلوم أهل السنة، وقد تخرج من هذه المدارس أصحاب المناصب والوظائف الحكومية من مدنية وعسكرية وقضائية، متشبعين بأفكار المذهب السني، كما تخرج منها الدعاة، والوعاظ، الذين كان يبعث بهم إلى كافة أنحاء البلاد، لمجابهة دعاة الدولة الفاطمية، والتصدي للفكر الشيعي[87].

وعندما كثرت المدارس والمنشآت التعليمية، اضطرت السلطات الحاكمة للبحث عن علماء أكفاء على مذهب أهل السنة، وكان المغاربة والأندلسيون ممن توفر فيهم هذا الشرط، زيادة على أنهم أعداء تقليديون للفاطميين[88] فتم الاعتماد عليهم في التدريس وفي الوظائف الحكومية في الشام[89]، وقد بلغ عدد المدارس بالشام في عهد الدولة النورية ثمان وخمسين مدرسة، أنجز منها في عهد السلطان نور الدين اثنتان وأربعون مدرسة، نصفها بناهمن أمواله الخاصة، ففي مدينة دمشق، قام بتأسيس إحدى عشرة مدرسة، خمسة للحنفية على زاوية الأسدية في المسجد الكبير، وأربع للشافعية، ومدرسة مختلطة للشافعية والحنفية، ومدرسة للمالكية.

أما في مدينة حلب فبنى ثلاث مدارس للحنفية، وأربعاً للشافعية، إضافة إلى زاويتين، واحدة للحنابلة وأخرى للمالكية، كذلك قام بإنشاء مدرستين في مدينة حماة وحمص، وواحدة بمدينة بعلبك[90] وأول مدرسة أنجزها سلطان الدولة النورية، هي التي تعرف بالعصرونية، نسبة للقاضي ابن عصرون (ت585هـ/1189م)[91] لنشر المذهب الشافعي السني[92] بمدينة حلب سنة (548هـ/1153م)[93]، وقد تكفل السلطان نور الدين زنكي بالإنفاق على هذه المدارس والاهتمام بها، كدفع رواتب المعلمين والمتعلمين، وإطعامهم وإسكانهم حتى ينصرفوا لطلب العلم فقط،

وأوقف الأوقاف على المنشآت العلمية[94]، ويعتبر السلطان نور الدين أول من قام بإنشاء دار لتدريس الحديث النبوي الشريف في تاريخ الإسلام بمدينة دمشق، وأطلق عليها اسم النورية، وسار على نهجه من جاء بعده من حكام الدولة الأيوبية والمملوكية في هذا المجال[95] فتميز القرنين (6-7هـ/12- 13م) باهتمام كبير بالنهضة الفكرية والعلمية فظهرت المرافق والمنشآت التعليمية كالمدارس، والخوانق، والزوايا، ودور الحديث، ودور القرآن، والمساجد، والبيمارستانات، خاصة في الشام ومصر، وأصبحت هذه المناطق مقصد المتعطشين لطلب العلم من جميع المسلمين خاصة المغاربة والأندلسيين[96].

ومعظم المرافق العلمية كانت بمدينة دمشق، ففي حكم الدولة الأيوبية كان بدمشق مائتان واثنان وأربعون مسجداً[97] وفي حكم دولة المماليك كان بها(84) مدرسة، منها(35) خاصة بالشافعية، و(34) لأتباع المذهب الحنفي و(08) لأصحاب المذهب الحنبلي و(07) الباقية مشتركة بين مذهبين أو أكثر[98]، بالإضافة إلى الزوايا والخانقات والأربطة والبيمارستانات[99] وفي هذا المجال يقول الرحالة ابن بطوطة: "وأهل دمشق يتنافسون في عمارة المساجد والمدارس والمشاهد... ومن أراد طلب العلم أو التفرغ للعبادة وجد الإعانة التامة على ذلك"[100]، وفي نفس السياق يقول الحميري: "... وهناك ديار موقوفة لقراء كتاب الله تعالى يسكنونها، ومرافق الغرباء أكثر في البلد من أن تحصى، لا سيما لحفاظ كتاب الله تعالى والمنتمين لطلب العلم... وهي أحسن البلاد للغريب لكثرة المرافق..."[101]، وهكذا أصبحت دمشق مركز إشعاع علمي في المشرق العربي كله خلال القرن (6هـ/12م)[102] مما جعلها منطقة استقطاب للجاليات المغربية والأندلسية[103] التي توفرت لها الظروف المناسبة لممارسة نشاطاتها المدنية والدينية والعلمية، وهؤلاء الأندلسيون هم أحفاد الفاتحين من الأمويين، وتعتبر مدينة دمشق في نظرهم أرض الأجداد[104] كما يسرت لهم السلطات الحاكمة في الشام ومصر خلال القرنين (6- 7هـ/ 12- 13م) خلال حكم الزنكيين والأيوبيين والمماليك، ظروف الإقامة والرعاية، وأسسوا لهم مدارس خاصة بهم وبمذهبهم المالكي[105]قال ابن بطوطة: "وللمالكية بدمشق ثلاث مدارس إحداها الصماقية، وبها سكن قاضي قضاة المالكية وقعوده للأحكام، والمدرسة النورية عمرها السلطان نور الدين محمود زنكي، والمدرسة الشرابشية عمرها شهاب الدين الشرابشي التاجر"[106].

وضمنت السلطات للمعلمين والمتعلمين الإعانة المالية والإيواء والإطعام من عطايا المتبرعين وأوقاف المدارس[107]ويظهر هذا الاهتمام في قول الشيخ البدري (ت847هـ/1443م)، في كتابه **نزهة الأنام في محاسن الشام**، بقوله: "... وتقرب إلى الله تعالى أهلها ببناء المدارس، رغبة في جوار المجرد الفقير اللباس ورتبوا له من الخبز واللحم والطعام، والحلو والصابون والمصروف في كل شهر على الدوام، فيجلس الطالب في شباكها ينظر إلى الماء والخضرة والوجه الحسن

فكيف لا ينبعث إلى طلب العلم ويتحرك من فهمه ما سكن"[108]، كل هذه الفضائل أثارت في نفسية المؤرخ ابن الخطيب (ت776هـ/1374م) الإعجاب والشوق بجعله يتمنى زيارتها ورؤيتها قبل وفاته، بعدما سمع عن أخبارها من الذين زاروها خلال القرن (7هـ/13م) حيث قال: "... وكثيرا ما يطنب على دمشق، ويصف محاسنها، فما انفصل عني إلا وقد امتلأ خاطري من شكلها، فأتمنى أن احل مواطنها إلى أن ابلغ الأمل قبل المنون"[109] وهذا الرحالة المغربي الشريف الإدريسي، يصف محاسنها بقوله: "ومدينة دمشق جامعة لصنوف من المحاسن وضروب الصناعات وأنواع الثياب الحرير كالخز والديباج والنفيس الثمين العجيب الصنعة العديم المثال الذي يحمل إلى كل بلد ويتجهز منها به إلى كل الأفاق والأمصار المصاقبة لها والمتباعة منها، ومصانعها في ذلك عجيبة..."[110].

ويقول عنها الرحالة ابن جبير: "... مدينة دمشق، حرسها الله تعالى، جنة المشرق... وعروس المدن... قد حلت بأزاهي الرياحين، وتجلت في حلل سندسية من البساتين... ولله صدق القائلين عنها: "إن كانت الجنة في الأرض فدمشق[111] لاشك فيها، وان كانت في السماء فهي بحيث تسامتها وتحاديها"، ويقول عنها كذلك المؤرخ الرحالة ياقوت الحموي (ت626هـ/1228م): "... وهي جنة الأرض بلا خلاف لحسن عمارة ونظارة... وجملة الأمر أنه لم توصف الجنة بشيء إلا وفي دمشق مثله، ومن المحال أن يطلب بها شيء من جليل أغراض الدنيا ودقيقها إلا وهو فيها أوجد من جميع البلاد..."[112] وبالنسبة للخيرات التي كان يتمتع بها سكانها يصفهم الحميري في كتابه **الروض المعطار**، قائلا: "... دمشق... وأهلها في خصب، وهي أعز البلاد الشامية وأكملها حسنا"[113] وتعتبر معاملة الشاميين للغرباء الوافدين عليهم خاصة للمغاربة والأندلسيين وطريقة استقبالهم التي كانت تحظى باحترام وتقدير كبير[114] وشهادة ابن بطوطة عندما زارها خلال القرن (8هـ/14م) فيما تلقاه هو من معاملة كريمة وحسن ضيافة واستقبال حار، من قبل مدرس المالكية، نور الدين السخاوي، بمنزله ولمدة أربعة أيام، فيقول: "ولما وردت دمشق وقعت بيني وبين نور الدين السخاوي مدرس المالكية صحبة، فرغب مني أن أفطر عنده في ليالي رمضان، فحضرت عنده أربع ليالي ثم أصابتني الحمى، فغبت عنه فبعث في طلبي فاعتذرت بالمرض، فلم يسعني عذرا، فرجعت إليه وبت عنده، فلما أردت الانصراف بالغد فمنعنى من ذلك وقال لي: احسب داري كأنها دارك أو دار أبيك أو أخيك، وأمر بإحضار طبيب، وان يصنع لي بداره كل ما يشتهيه الطبيب من دواء أو غذاء، وأقمت كذلك عنده إلى يوم العيد، وحضرت المصلى وشفاني الله تعالى مما أصابني، وقد كان ما عندي من النفقة نفد، فعلم بذلك فاكترى لي جملا وأعطاني الزاد وسواه وزادني دراهم وقال لي: "تكون لما عسى أن يعتريك من أمر مهم، جزاه الله خيرا"[115].

وقد وصف هذا الرحالة المغربي حوار الغرباء الذين يحلون على مدينة دمشق في قوله: "... وكل من انقطع بجهة من جهات دمشق لابد أن يأتي له وجه من المعاش من إقامة مسجد ، أو قراءة بمدرسة ، أو ملازمة مسجد يحي إليه فيه رزقه ، أو قراءة القرآن، أو خدمة يشهد من الشاهد المباركة ، أو يكون كجملة الصوفية بالخوانق تجرى له النفقة والكسوة ، فمن كان بها غريبا على خير لم يزل مصونا عن بذل وجهه محفوظا عما يزري بالمروءة ، ومن كان من أهل المهنة والخدمة فله أسباب أخرى من حراسة بستان، أو أمانة طاحونة ، أو كفالة صبيان يغدو معهم إلى التعلم ويروح ، ومن أراد طلب العلم أو التفرغ للعبادة وجد الإعانة التامة على ذلك"[116].

و**خلاصة القول** فإن جل العوامل الايجابية المساعدة على استقطاب أنظار المغاربة والأندلسيين أثرت في نفسيتهم ودفعتهم إلى الهجرة إلى المشرق العربي خاصة مصر وبلاد الشام.

لكن هذه العوامل لم تكن لها نفس درجة التأثير فهناك تفاوت وخلاف بينهم ، فالعامل السياسي هو أقوى تأثيرا من العوامل الأخرى على المهاجرين الأندلسيين والمغاربة سواء كان العامل اقتصاديا ، أو دينيا ، أو طبيعيا ، فالعامل السياسي في طليعة التأثير وبدون منافس ، والمحرك الأول له ، لأنه لولا انعدام الاستقرار والأمن الذي عرفته منطقة الأندلس والمغرب ، وما حل بهما من تفكك وانهيار للسلطة الحاكمة ، عقب زوال نظام الحكم الأموي ، في الأندلس ، ثم المرابطي ، وبعده الموحدي في المغرب والأندلس كذلك وما حدث للأندلسيين بفعل التحرشات والهجمات العسكرية ، في محاولة استرداد الإسبان للأندلس[117] لما غادرت وتركت فئة كبيرة من كان الأندلس أراضيها ، تبحث عن وطن بديل ، يحقق لهم ما فقدوه ، ويعوضهم خيرا عن وطنهم الأم ، ويجدون فيه الأمن والاستقرار ويوفر لهم سبل الرزق والعيش الكريم ، بالإضافة إلى ما سبق هناك العاطفة السياسية التي كان يكنها المغاربة والأندلسيون لبلاد الشام ، فالمغاربة والأندلسيون كانوا يعتبرون أنفسهم أحفاد فاتحيها من أهل الشام ، وكان حنينهم إلى هذه البلاد كموطن للأصالة وأرض الأجداد ، كما يقول المثل: «الرجوع للأصل فضيلة».

أما بالنسبة للعامل الاقتصادي فيعتبر المحرك الثاني ، لأنه لولاه لما استقر المغاربة والأندلسيون في بلاد الشام ، التي أصبحت في فترة موضوع البحث تشهد ازدهارا كبيرا[118] ولا يجب إهمال العامل الديني والفكري ، لكن هذا العامل لم يبلغ درجة العامل السياسي والاقتصادي ، إلا أنهما لعبا دورا لا يستهان به في عملية جذب وطرد المغاربة والأندلسيين إلى بلاد الشام ، حيث كان العامل الديني يوفر للمغاربة والأندلسيين الذين هاجروا من بلادهم ، الحرية في إحياء شعائر مذهبهم المالكي السني والعمل به ، مع تلقي المساعدات من طرف السلطات الحاكمة ، أو من فئة رجال الدين ، كالعلماء والفقهاء.

كذلك العامل الفكري المتمثل في تلك الحركة الفكرية النشيطة، التي عرفتها المناطق المستقطبة من المشرق العربي عامة، والشام خاصة، التي شجعت المغاربة والأندلسيين، على الهجرة إليها، في ظل الظروف الصعبة التي كانت تمر بها أقطارهم.

وفي الأخير هناك العامل الطبيعي، الذي وجد فيه المغاربة والأندلسيون التشابه الكبير بين الأندلس وبلاد الشام.

هذه العوامل كلها مجتمعة كانت دافعة ومشجعة للأندلسيين والمغاربة لشد الرحال في اتجاه بلاد الشام للاستقرار والاستيطان بها، وهذا رغم العداء الذي وقع بين الأمويين والعباسيين، وخاصة بعد الإطاحة بالخلافة الأموية، ونشأتها من جديد بالأندلس.

فكان العداء هو السائد في طبيعة العلاقات بين السلطتين، الخلافة العباسية في المشرق، والإمارة الأموية الأندلسية في المغرب[119] وأيضاً في معاملة العباسيين لأهل الشام[120]، وهذا ما نلمسه في كتاب المستشرق الفرنسي، ليفي بروفنسال في كتابه **الإسلام في المغرب والأندلس**، في قوله: «... وقد ساعد الزمان وبعد المكان على زيادة العداء المعهود بين الأمويين بإسبانيا، وبين خلفاء بغداد، بحيث بدأ الشام يفقد في نظرهم صفة الفردوس المفقود، بعد أن صاروا يحكمون أرضا لها نفس المميزات والثراء والخصوبة والطبيعة التي لا تقل عن الشام تنوعا وانسجاماً»[121].

وهناك إشارات كثيرة تبرز وجود ذلك الترابط الوثيق والصلة العاطفية القائمة بين المنطقتين، بدليل إطلاق أسماء المدن التي انطلقوا منها منبلاد الشام على الأماكن التي نزلوا فيها من أرض الأندلس[122] فقد ذكر المؤرخ الأندلسي ابن قوطية، في كتابه **تاريخ افتتاح الأندلس**، أنه منذ عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بن مروان (ت 125هـ/742م)[123] نزل الشاميون في كورالأندلس، «... وتفريقهم عن قرطبة، إذ كان لا تحملهم، فأنزل أهل دمشق بالبيرة، وأهل الأردن برية، وأهل قنسرين بجيان، وأهل مصر بباجة، وقطيعا منهم بتدمير...»[124].

ويتجلى هذا الترابط العاطفي بشكل واضح عندما لم يستطع مؤسس الإمارة الأموية في الأندلس، الأمير عبد الرحمان الداخل، (ت172هـ/788م)[125]، إخفاء مشاعره التي كانت تحن إلى مسقط رأسه، موطن حكم آبائه وأجداده، وأمله في العودة إلى منطقة الشام[126] ويبدو هذا الإحساس ويظهر بصورة خاصة عندما حط قدمه لأول مرة في مدينة الرصافة[127] فوقع بصره على نخلة، فتذكر من خلالها الأرض والوطن، فانفعل وقال فيها شعراً[128] ويظهر بوضوح هذا التواصل العاطفي، عند دخول الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس، حيث اختار النزول في أرض البيرة[129] واتخذها مقراً لجند دمشق[130] وعندما انتشر الخبر في الأندلس قدم الجنود من كل مكان، وانضموا تحت لوائه وساروا في ركبه[131].

وتدل هذه الواقعة التاريخية على التعاطف المتين بين الأمويين في الشام وأهل الأندلس، وتوجد إشارات تاريخية أخرى تبين انحياز وميل الأندلسيين لأهل الشام، ويتجلى ذلك في أن أشهر العلماء الأندلسيين في هذه الفترة كانوا موالين للأمويين[132] مثل ابن حزم الأندلسي (ت456هـ/1063م)(133) قال عنه ابن بسام الشنتريني(ت542هـ/1147م) في كتابه **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**: «... وكان مما يزيد في شأنه تشيعه لأمراء بني أمية، ماضيهم وباقيهم بالمشرق والأندلس واعتقاده لصحة إمامتهم وانحرافه عمن سواهم من قريش...»[134]، والشيخ الحافظ أبو بكر بن العربي (ت543هـ/1148م)[135] الذي زار المشرق العربي (خاصة الشام) في المنتصف الثاني من القرن (5هـ/11م) وكان يجتهد في تبرئة الأمويين وإنصافهم والثناء عليهم[136] في حواره مع أنصار المذهب الإسماعيلي[137]، وكان الأندلسيون إذا ذكروا الشاميين، نوهوا بالصحابة رضي الله عنهم، أمثال عبادة بن الصامت، وأبي الدرداء، وأبي عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان، وغيرهم[138]، من خلال ما سبق نستنتج بأن العلاقة الحميمية والترابط العاطفي، بين أهل الشام وبين أهل الأندلس والمغرب، ظلت قائمة رغم البعد الجغرافي بين المنطقتين، وقد كانت دافعا رئيسيا وإيجابيا في تشجيع حركة التآلف الحضاري بين المشرق العربي والغرب الاسلامي في جميع الميادين[139].

الهوامش:

---

[1] ليلى الصباغ، (الوجود المغربي في المشرق المتوسطي في العصر الحديث) المجلة التاريخية المغربية، تونس 1977م، العدد7- 8 جانفي، ص81- 82.

[2] اليعقوبي، أحمد بن واضح (ق284هـ/897م)، كتاب البلدان، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان 1988م، ص88. ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر بن العزيز (ق367هـ/977م)، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1989م، ص44.

[3] ليلى الصباغ، المرجع السابق، ص81.

[4] المقري التلمساني، أحمد بن محمد (ت1041هـ/1631م).- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، ج1، دار صادر، بيروت، لبنان 1968م، ص209

[5] ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد (ق614هـ/1217م)، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، لبنان 1959م، ص228.

[6] المصدر نفسه، ص232- 233.

[7] البكري، أبو عبيد الله (487هـ/1094م)، جغرافية الأندلس و أوربا من كتاب المسالك و الممالك، تحقيق: عبد الرحمان الحجي، ط1، دار الإرشاد، بيروت، لبنان 1968م، ص70.

[8] محمد علي مكي، (الرحلات بين المشرق والأندلس)، مجلة البينة، العدد 2، السنة الأولى، عام 1962م، المغرب، ص19 وما بعدها.

[(9)] صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة و الأندلسيين في القرون الوسطى، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 1963م، ص20.

[(10)] الربعي المالكي، فضائل الشام، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة الترقي، دمشق 1950م، ص14. العز ابن عبد السلام، ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام، تحقيق: خالد الطباع، دار الفكر، الجزائر، دون تاريخ، ص18.

[(11)] ابن عساكر، أبو القاسم غلي بن الحسن بن هبة الله (ت571هـ/1175م).تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق 1951م، ص137.

[(12)] العز ابن عبد السلام، المصدر السابق، ص12.

[(13)] ابن عساكر، أبو القاسم علي بن هبة الله (ق571هـ/1175م)، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، تحقيق: عبد بدران، ط2، دار المسيرة، بيروت، لبنان 1979م، ج1، ص33.

[(14)] ابن فقيه، مختصر كتاب البلدان، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان 1988م، ص92. مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس و الخليل، المطبعة الوهبية، القاهرة 1866م، ج1، ص205.

[(15)] سورة الإسراء، الآية 1.

[(16)] صلاح الدين المنجد، المرجع السابق، ص21.

[(17)] ابن الجوزي، عبد الرحمان بن علي (ق597هـ/1201م)، فضائل القدس، تحقيق: جبرائيل جبور، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان 1979م،ص96. مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس و الخليل، المطبعة الوهبية، القاهرة 1866م، ج1، ص89

[(18)] مجير الدين الحنبلي، القاضي أبو المن عبد الرحمان بن محمد العلمي (ق928هـ/1521م)، الأنيس الخليل بتاريخ القدس و الخليل، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1866م، ج1، ص207.

[(19)] ابن فقيه، المصدر السابق، ص92.

[(20)] مجير الدين الحنبلي، نفس المصدر،ج1، ص204.

[(21)] نفسه، ج1، ص205.

[(22)] سورة الأنبياء، الآية71.

[(23)] ابن الفرضي، المصدر السابق، ج2، ص722- 723.

[(24)] ابن الجوزي، المصدر السابق، ص97 وما بعدها. الهروي،أبو الحسن علي بن أبي بكر (ت611هـ/1214م)، الإشارات= في معرفة الزيارات، تحقيق: جافيه سورديلطوميه، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، دمشق 1953م، ص24- 28.

[(25)] عبد الملك المراكشي (ق703هـ/1303م)، الذيل والتكملة لكتاب الموصل والصلة، المصدر السابق، ص605- 606.

[(26)] ياقوت الحمودي، شهاب الدين بن عبد الله (626هـ/1228م)، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1993م، ج5، ص2216. أبو الحسن علي بن أبي بكر (ت611هـ/1214م)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، تحقيق: محمد أبو فضل إبراهيم، ط1، مطبعة عيسى الباي الحلبي و شركاءه، مصر 1965م، ج2، ص260.

(27) أبو شامة، الذيل على الروضتين، تحقيق: عزت العطار الحسيني، ط2، دار الجيل، بيروت، لبنان 1974م، ص7.

(28) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص387- 388.

(29) الهروي، المصدر السابق، ص3.

(30) ابن بطوطة، رحلة بن بطوطة، دار صادر، بيروت، لبنان 1960، ص59- 63.

(31) العبدري، الرحلة المغربية، تحقيق: محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب 1968م، ص221- 232.

(32) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ق310هـ/922م)، تاريخ الأمم و الملوك، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1991م، ج4، ص28- 30. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ط2، دار الجيل، بيروت، لبنان 1994م، ص265- 268.

(33) طه الوالي، المسجد في الإسلام، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1988م، ص430- 470.

(34) ابن كثير، عماد الدين إسماعيل (ق744هـ/1372م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان 1990م، ج9، ص156- 158.العدوي، القاضي محمود (ت1032هـ/1622م). الزيارات بدمشق، تحقيق: صلاح الدين المنجد، المجمع العلمي العربي، دمشق 1956م، ص4.

(35) ابن شداد، محمد بن علي بن إبراهيم الحلبي (ق683هـ/1284م)، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام و الجزيرة

تحقيق: سامي الدهان المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان 1956م، ص187.

(36) الربعي، المصدر السابق، ص49- 52. الهروي، المصدر السابق، ص14- 16. ابن كثير، المصدر السابق، ج9، ص158- 154.

(37) ابن شداد، ، المصدر السابق، ص307.البدري، أبو البقاء عبد الله بن محمد (ت894هـ/1482م)، نزهة الأيام في محاسن الشام، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر 1922م، ص11.

(38) ابن شداد، المصدر السابق، ص306. البدري، المصدر السابق، ص11.

(39) سورة المؤمنون، الآية 50.

(40) الربعي، المصدر السابق، ص17. ابن شداد، المصدر السابق، ص305. البدري، المصدر السابق، ص357.

(41) المنجد، المرجع السابق،ص21.

(42) قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، المجلس الوطني للثقافة و الآداب، الكويت 1990م، ص9 و ما بعدها. زكي النقاش، العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بين العرب و الإفرنج خلال الحروب الصليبية، منشورات الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1958م، ص7 و ما بعدها. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، دار الجيل، بيروت، لبنان 1991م، ج4، ص230- 241.

(43) العماد الأصفهاني، الكاتب أبو عبد الله محمد بن صفي الدين (ت597هـ/1200م)، تاريخ دولة سلجوق، مطبعة الموسوعات، مصر 1955م، ص5 و ما بعدها. أبو الفدا، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل (ت732هـ/1332م)، المختصر في أخبار البشر دار البحار، بيوت، لبنان، م1، ج4، ص63 و ما بعدها. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (845هـ/1441م)، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: مصطفى زيادة دار الكتب مصرية، القاهرة 1934، ج1، ص30 و ما بعدها. دائرة المعارف الإسلامية، ج12، ص24- 33.

[44] القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة 1963م،ج4، ص18، حسن الباشا الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق و الآثار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1957م، ص122. بطرس البستاني، دائرة المعارف، مطبعة المعارف، بيروت، لبنان 1878م، ج5، ص469.

[45] دائرة المعارف الإسلامية، ج4، ص285- 286.

Recueil des historiens des croisades(historiens orientaux) ,tom1,paris, 1869, pp ,25 ,27 ,31, 435 ,456,495.

[46] دائرة المعارف الإسلامية ج12، ص29.

[47] الذهبي، محمد شمس الدين (ق748هـ/1347م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط10، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان 1994م، ج22، ص365- 366. ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي (1089هـ/1678م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، = بدون تاريخ، م3، ج5، ص144- 145.النعيمي، عبد القادر محمد الدمشقي (ت927هـ/1521م)، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيوت، لبنان 1990م، ج1، ص145- 298. أمينة بيطار، تاريخ العصر الأيوبي، دار الطباعة الحديثة، دمشق 1982م، ص230- 231.

Brendel (F), la méditerrané et le monde méditerrané à l'époque de Philippe II, paris 1949, p102.

[48] يعني الجامع الأموي.

[49] ابن القلانسي، حمزة بن أسد بن علي بن محمد أبو يعلي التميمي (ت555هـ/1160م)،ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعية، بيروت، لبنان 1908م، ص301.

[50] ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد الجزري (ت630هـ/1232م)، المهار في الدولة الأتابكية، تحقيق: عبد القادر أحمد طليعات، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد، ص161 وما بعدها. أبو شامة، عبد الرحمن شهاب الدين بن إسماعيل إبراهيم (ت665هـ/1266م)الروضتين في أخبار الدولتين، دار الجيل بيروت، لبنان، ج1، ص227.

[51] أسعد طلس، مصر والشام في الغابر والحاضر، دار المعارف، مصر 1954م، ص25- 26- 66. عبد القادر الريحاني، مدينة دمشق تراثها و معالمها التاريخية، سوريا 1969م، ص18- 23 وما بعدها. السلاوي، أبو العباس أحمد خالد الناصري، المرجع السابق، ج1، ص60- 62. أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار العربي، القاهرة، ص421- 423. علي أحمد، الدور الفكري للأندلسيين في المشرق العربي، دار شمأل، دمشق 1995م. ص101.

[52] علي أحمد، الأندلسيون و المغاربة في الشام، ص104.

[53] نفسه و نفس الصفحة.

[54] المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق: محمد خزوم، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1987م، ص195.

[55] موسى لقبال، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1979م، ص377- 388. مختار أحمد العبادي، التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص65- 86. أحمد بدر، تاريخ المغرب و الأندلس، ص145- 158.

Julien (C.A), histoire de l'Afrique du nord de la conquête arabe a 1930, paris 1952, p306-309.

[56] سمي الفاطميين مغاربة باعتبارهم كانوا حكاما للمغرب الإسلامي.

(57) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، لبنان 1965م.ج7، ص344.

(58) القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي (ق544هـ/1149م)، ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ج3، ص301- 302.

(59) ابن الأبار، القضاعي البلنسي (ت658هـ/1259م)، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1989، ص331.

(60) يعني تشبيه الله عز و جل بالمخلوقين.

(61) أبو شامة، المصدر السابق، ج1، ص10.

(62) الذهبي، محمد بن أحمد شمس الدين (ت748هـ/1347م). ج8، ص106.

(63) نفسه، ج8، ص108.

(64) الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج6، ص324.

(65) الأصفهاني، المصدر السابق، ج6، ص327.

(66) ابن جبير، المصدر السابق، ص257

(67) نفسه، ص280.

(68) القفطي، أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف (ت646هـ/1248م)، أنباء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار الكتب المصرية، مصر 1955م، ج2، ص140

(69) النعيمي، المصدر السابق، ج1، ص340- 341.

Canard (M), Les relations entre les mernides et les mameloukes au XIVe siècle, Annales de l'institut d'études orientales d'Alger, 1938-1941, vol V, p73.

(70) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ج1، مكتبة الآداب، مصر 1947م ص13وما بعدها. نقولا زيادة، دمشق في عصر المماليك، مكتبة لبنان، بيروت 1966م، ص24وما بعدها. عبد الفتاح عاشور، العصر المملوكي في مصر والشام، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر 1965م، ص1 وما بعدها. فيليب حتي، تاريخ سوريا و لبنان و فلسطين، ترجمة: كمال اليازجي، دار الثقافة، بيروت، لبنان 1983م، ج2= ص266- 299. السيد عبد العزيز سالم، دراسة في تاريخ الأيوبيين والمماليك، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر 1992م، ص195 و ما بعدها.

(71) عبد الفتاح سعد عاشور، المرجع السابق، صفحات311- 330- 331، 336- 337. عبد الجليل حسن عبد المهدي، الحركة الفكرية في ظل المسجد الأقصى في العصرين الأيوبي و المملوكي، ط1، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن 1980م، ص82.

(72) ابن بطوطة، المصدر السابق، ص105- 106.

(73) علي أحمد، الأندلسيون و المغاربة في بلاد الشام، ص107.

(74) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ج6، ص168.

(75) ابن العماد، المصدر السابق، ج 13، ص128.

(76) عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية، ط1، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1963م، ج2، ص1203.

(77) عبد الفتاح عاشور، العصر المملوكي، المرجع السابق، ص196.

Marçais Georges, la berberie musulmane et l'orienten moyen âge, paris 1946, p31-40.

(78)نفسه، ص130. عبد الفتاح سعيد عاشور، الحركة الصلبية، ج2، ص1204.

Heyed (W), histoire du commerce des levant au moyen âge, paris 1885, pp23-29.

(79)إحسان عباس، المرجع السابق، ص33- 34، عصر المرابطية والموحدية...، ج2، ص627- 628. جابر الأنصاري، المجتمع الأندلسي، صفحات39- 40- 94.

(80)رشيد الجميلي، المرجع السابق، ص297- 310. إبراهيم، المرجع السابق، ج4، ص385. هيكل، المرجع السابق، ص256- 257. محمود السيد، المرجع السابق، ص183 وما بعدها. كمال بن مارس، العلاقة بين الموصل وحلب ودورهما في الحروب الصليبية، رسالة ماجستير، تحت إشراف: أحمد رمضان أحمد، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر 1991م، ص36. العبادي، المرجع السابق، ص110- 112.

(81)ابن جبير، المصدر السابق، ص259.

(82)عبد اللطيف حمزة، المرجع السابق، ص104. ليلى الصباغ، المرجع السابق، ص82- 83.

(83) ابن جبير، المصدر السابق، ص258.

(84) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، دار الكشاف، بيروت، لبنان 1954م، ص100. حسن الشمساني، مدارس دمشق في العصر الأيوبي، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص19. مبارك لمين، الرحلة العلمية= الأندلسية إلى المشرق خلال القرن الخامس الهجري، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان (1421- 1422هـ/2000- 2001م)، ص150.

(85) بدوي، المرجع السابق، ص10. أمينة بيطار، المرجع السابق، ص201 وما بعدها.

Cherbonneau (A), les écrivains de l'Algérie au moyen âge, in R.A 14, 1870, p19-21.

(86) المنجد، المرجع السابق، ص22. الريحاني، المرجع السابق، ص113. أمينة بيطار، المرجع السابق، ص201- 204. نقولا زيادة، المرجع السابق، ص69. أسعد طلس، المرجع السابق، ص67. عبد اللطيف حمزة، المرجع السابق، ص82.

(87)عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1984م، ص166. شمساني، المرجع السابق، ص267- 268. السيد عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص185.

(88)بيضون، المرجع السابق، ص314- 317. أبو شامة، المصدر السابق، ج1، ص14.

(89) عبد الله عبد الدائم، المرجع السابق، ص166. محمد منير مرسي، التربية الإسلامية أصولها و تطورها في البلاد العربية، عالم الكتب، القاهرة، مصر 1983م، ص190.

(90) بيطار، المرجع السابق، ص213. أحمد شلبي، المرجع السابق، ص102- 103. الريحاني، المرجع السابق، ص65.

(91)ابن الجزرى، شمس الدين (ق833هـ/1429م)، غاية النهاية في طبقات القراء، ج1، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1982م، ص445. النعيمي، المصدر السابق، ج1، ص303- 305.

(92) أسعد طلس، المرجع السابق، ص67.

(93)ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم الشافعي (ت681هـ/1282)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان 1970م،ج3، ص54.ابن شداد، المصدر السابق، ص238- 239.

(94)أحمد بدوي، المرجع السابق، ص5، محمد كرد علي، خطط الشام، مطبعة الترقي، دمشق 1926م، ج4، ص39.

(95) النعيمي، المصدر السابق، ج1، ص408. كرد علي، المرجع السابق، ج4، ص38.

(96) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، دار الكشاف، بيروت، لبنان 1954م، ص350- 351.بدوي، المرجع السابق، ص5- 10.

محمد منير مرسي، المرجع السابق، ص233.

عبد الجليل حسين، المرجع السابق، ص49. الجميلي، المرجع السابق، ص114- 115.

(97) امينة بيطار، المرجع السابق، ص231.

(98) نقولا زيادة، المرجع السابق، ص119- 122.

(99) عبد اللطيف حمزة، المرجع السابق، ص108- 163. شمساني، المرجع السابق، ص20.

(100) ابن بطوطة، المصدر السابق، ص104- 105.

(101) الحميري، المصدر السابق، ص204.

(102) المنجد، المرجع السابق، ص22.

(103) نفسه، ص53.

(104) نفسه، ص17 وما بعدها.

(105) عبد الجليل، المرجع السابق، ص57 وما بعدها. ليلى الصباغ، المرجع السابق، ص82- 85.

(106) ابن شداد، المصدر السابق، ص253- 254. النعيمي، المصدر السابق، ج2، ص3- 22.

(107) كرد علي، المرجع السابق، ج4، ص97 و ص39. عبد اللطيف حمزة، المرجع السابق، ص104- 107.

(108) البدري، المصدر السابق، ص70- 71.

(109) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: عبد الله عنان، دار المعارف، مصر 1955م، ج1، ص220. المنجد، المرجع السابق، ص26 وما بعدها.

(110) الإدريسي، أبو عبد الله محمد الشريف (ق560هـ/1164م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط1، عالم الكتب، بيروت، لبنان 1989م، ص369. الحميري، المصدر السابق، ص240.

(111) ابن جبير، المصدر السابق، ص235.

(112) ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج2، ص465.

(113) الحميري، المصدر السابق، ص240.

(114) ابن بطوطة، المصدر السابق، ص104. المنجد، المرجع السابق، ص34- 35.

(115) ابن بطوطة، المصدر السابق، ص105.

(116) نفسه، ص105.

(117) كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص40- 94.

(118) أحمد بن عبود، (التصورات التاريخية للأندلس قديما و حديثا) مجلة البحث العلمي، العدد34، المعهد الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، الرباط، المملكة المغربية 1984م، ص53- 63.كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص40- 94.

(119) ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة: عبد العزيز سالم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر 1990م، ص94. عبد العزيز سالم، بحوث إسلامية في التاريخ والحضارة والآثار، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1991م، ج1، ص445- 449. حسين مؤنس، تاريخ المسلمين في البحر المتوسط،

ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر 1993، ص137- 150. إبراهيم أيوب، التاريخ العباسي السياسي و الحضاري، ط1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان 1989م، ص55- 56. حسان حلاق، العلاقات الحضارية بين الشرق و الغرب في العصور الوسطى، الدار الجامعية، بيروت، لبنان 1986م، ص36- 37. حسين أحمد محمود، تاريخ المغرب= والأندلس، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1999م، ص94. عبد العزيز فيلالي، (العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب الإسلامي) مجلة الثقافة، العدد56، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر 1980م، مارس- أفريل، ص116.

[120] أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر العباسي، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة 1977م، ص232 وما بعدها. وليم الخازن، الحضارة العباسية، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان 1992م، ص49. أمينة بيطار، تاريخ العصر العباسي، مطابع مؤسسة الوحدة، دمشق 1981م، ص67- 94. محمد الخضري بك، الدولة العباسية، تحقيق: أحمد حطيط، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان 1994م، ص35- 37.

[121] ليفي بروفنسال، المرجع السابق، ص93- 94.

[122]مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1989م، ص49. ابن عذاري المراكشي، أبو العباس أحمد (من أعيان القرن 8هـ/14م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط2، دار الثقافة، بيروت، لبنان 1980م، ج2، ص244.

[123]ابن شاكر الكتبي، محمد بن أحمد (ت764هـ/1362م)، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان 1973م،ج4، ص238.

[124] ابن القوطية، المصدر السابق، ص44.

[125]ابن الفرضي، أبو الوليد بن محمد الأزدي (ت403هـ/1012م).، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: الأبياري، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1989م، ج1، ص26- 27.الحميدي، محمد بن فتوح الأزدي (ت488هـ/1095م)، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص37- 38، الضبي، بغية الملتمس في تاريخ أهل الأندلس، ج1، ص32.المقري التلمساني، أحمد بن محمد (ت1041هـ/1631م). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان 1968م،ج1، ص327- 334، ج3، ص27- 55.

[126]عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص11. ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص60. ابن الخطيب، لسان الدين (ت776هـ/1374م)، أعمال الأعلام، تحقيق: ليفي بروفنسال، المطبعة الجديدة، الرباط 1934م، ص9، المقري، المصدر السابق، ج3، ص54.

[127] ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج3، ص46- 50. الحميري، المصدر السابق، ص269.

[128]حيث قال: تبدت لنا وسط الرصافة نخله تفاءت بأرض الغرب عن بلد النخل

[129]ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج1، ص244- 242. الحميري، المصدر السابق، ص29.

[130]ابن الأبار، الحلة السيراء، تحقيق: حسين مؤنس، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر، القاهرة، 1963م، ج2، ص346. ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص41. المقري، المصدر السابق، ج3، ص31 وما بعدها.

[131] مؤلف مجهول، المرجع السابق، ص74 وما بعدها. الحميدي، المصدر السابق، ج1، ص37- 38.الضبي، أحمد بن عميرة المرسي (ت599هـ/1202م)، بغية الملتمس في تاريخ أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1982م، ج1، ص32.ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص261- 266.

[132]محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991م، ص188.

[133]ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1912م، ص75- 77. ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان 1979م، ج1، ص167- 180. الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، مكتبة المكاوي، القاهرة 1908م، ص63- 64. ابن بشكوال، خلف بن عبد الله (578هـ/1182م)، الصلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتب، اللبنانية، بيروت، لبنان 1989م، ج2، ص605- 606، القفطي، تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة الخانجي، مصر 1903م، ص232- 233. ابن خلكان، المصدر السابق، ج3، ص325. المقري، المصدر السابق، ج2، ص77- 84.

[134] ابن بسام، المصدر السابق، ج1، ص169.

[135]ابن بشكوال، خلف بن عبد الله (ت578هـ/1182م). الصلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1989م،ج3، ص855- 857.الضبي، المصدر السابق، ج1، ص125- 131. الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان1374هـ، ج4، ص1294- 1298. ابن فرحون، المصدر السابق، ص376- 378. الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر 1972م، ج2، ص162- 166. ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص136- 138.

[136] أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالبي، ط2، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر 1981م، ص61 وما بعدها.

[137] أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص52- 55. إبراهيم حسن، المرجع السابق، ج1، ص322- 333. مصطفى الرافعي، حضارة العرب، ط4، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان 1988م، ص233- 234.

[138]ابن حزم، المصدر السابق، ابن حزم، علي بن أحمد (ت456هـ/1063م)، رسائل بن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان 1987م، ج2، ص175. المقري، المصدر السابق، ج3، ص164.

[139]محمد حمودة، تاريخ الأندلس السياسي والعمراني والاجتماعي، ط1، دار الكتاب العربي، مصر 1958م،ص21. حسان حلاق، المرجع السابق، ص33- 34- 38. شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان 1355هـ، ج1، ص214- 215. محمود علي مكي (التأثيرات المشرقية في الأندلس ومدى أثرها في تكوين الثقافة الأندلسية)، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، إسبانيا، 1961- 1962م، م9- 10، ص495. صلاح الدين المنجد، المرجع السابق، ص20.

عدنان فائق عنيتاوي، حكايتنا في الأندلس، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان 1989م، ص149. عبد العزيز سالم، المرجع السابق،ص60.

الخلافة الأموية[1] بالأندلس في عهد الناصر والمستنصر
(ما بين التحديات الداخلية والعلاقات الخارجية)

أ/ نوار نسيم
قسم التاريخ
جامعة الجزائر 2

- تمهيد:

كانت الحملات الإسلامية التي اتجهت لفتح الأندلس قوامها من البربر غالبا، ومن هنا ارتبطت بلاد المغرب بالأندلس بعلاقات وثيقة في النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية، ذلك أن البربر من أوائل المسلمين الذين استوطنوا الأندلس بعد افتتاحها، ولم تنقطع هجراتهم إلى الأندلس بانتهاء عمليات الفتح الإسلامي، بل استمر تدفقهم إليها عبر فترات تاريخية متعاقبة، مستغلين مجاورتها لبلادهم، ودعوة حكام الأندلس للبربر للوفود عليهم بغرض تجنيدهم في الجيش، وهذا ما كفل لهم التفوق العددي على بعض الأجناس المستوطنة في الأندلس[2]، وعند قيام الخلافة العباسية سنة (132هـ/749) لم تخضع الأندلس لهؤلاء الحكام الجدد[3]، ذلك أن شابا أمويا هو عبد الرحمن بن معاوية الملقب بصقر قريش[4] (138 - 172هـ/755 -788م) ظفر بالحكم فيها، حيث أقام بها إمارة أموية ما لبثت أن تحولت بعد ذلك إلى خلافة إسلامية.

لعبت العصبية القبلية دورا بارزا في قيام الإمارة الأموية بالأندلس، ذلك أن رابطة الولاء تعد رابطة قوية تجمع ما بين التابع والمتبوع أو المولى وسيده[5]، وعلى الرغم من تنوع الأصول العرقية للموالي، إلا أنهم نجحوا في تكوين عصبية خاصة بهم، ويبدو أن موالي بني أمية قد شعروا بأهميتهم السياسية، التي ازدادت بازدياد أعدادهم بعد اضطراب أمر الأمويين في بلاد المشرق، حتى إذا اقترب عصر الولاة بالأندلس من نهايته، انتظم الموالي في كتلة متماسكة حققت لنفسها مركزا سياسيا مرموقا في النظام السياسي الجديد بالأندلس، مستفيدين من الصراع بين العرب والبربر، وكان المقري (ت 1041هـ/1631م) مصيبا حينما وصفهم بقوله: "وكانت الموالي المروانية المدونة بالأندلس في ذلك الأوان ما بين الأربعمائة والخمسمائة، ولهم جمرة"[6].

- طبيعة النظام السياسي بالأندلس:

لم تكن الخريطة السياسية في الساحة الأندلسية على التعقيد الذي كانت عليها نظيرتها المغربية، فقد خضعت هذه الولاية الإسلامية النائية عن مركز الخلافة بالمشرق لحكم الأسرة الأموية ابتداء من منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي وإلى غاية الثلث الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، كما لم يكن المجتمع الأندلسي بعد الفتح الإسلامي مجتمعا بسيط التركيب، وإنما كان يتألف من عدة عناصر متباينة في أصولها الجنسية والثقافية، وكان هذا التباين وهذا التعدد في وقت من الأوقات مظهرا من مظاهر القوة والثراء، ولكنه كان يحمل في طياته بذور الضعف وأسباب التفكك والاضمحلال، ذلك أن العرب الفاتحين حملوا مع ما حملوه من مواطنهم إلى الأندلس، عاداتهم وتقاليدهم، وثقافة انقساماتهم القبلية، وخصوماتهم العشائرية، والأسوأ من ذلك أنهم كانوا يحفظون في ذاكرتهم ما كان يفرق بينهم من الحروب والعداوات التي كانت توقد دوما بينهم نار الفتنة، فعرفت الأندلس ما بين عامي (125 -138هـ/743 -755م) صراعات عرقية وحروبا داخلية بين العرب القيسية واليمانية[7].

لقد عمل عبد الرحمن الداخل على تغيير مفهوم الحكم بالأندلس بحيث يكون الانقياد والخضوع للدولة وليس للعصبية أو القبيلة، فمنذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي اختفى الصراع العرقي من الأندلس وحل مكانه الصراع الطبقي[8]، وقد بذل في سبيل ذلك جهدا كبيرا منذ دخوله مدينة قرطبة منتصرا، يقول ابن حيان (ت 469هـ/1076م): "ألفى الداخل الأندلس ثغرا قاصيا غُفْلا من حلية الملك عاطلا، فأرهف أهلها بالطاعة السلطانية وحنكهم بالسيرة الملوكية، وأخذهم بالآداب فأكسبهم عما قليل المروءة، وأقامهم على الطريقة، وبدأ فدون الدواوين، ورفع الأواوين، وفرض الأعطية، وعقد الألوية، وجند الأجناد، ورفع العماد، وأوثق الأوتاد، فأقام للملك آلته، وأخذ للسلطان عدته، فاعترف له بذلك أكابر الملوك وحذروا جانبه، وتحاموا حوزته، ولم يلبث أن دانت له بلاد الأندلس، واستقل له الأمر فيها"[9].

يبدو أن إصدار الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 -180هـ/788 -796م) أمره بالتزام المذهب المالكي وتصيير القضاء والفتيا عليه، لا يمكن تفسيره بمجرد الإقرار بفضائل الإمام مالك بن أنس فقط، بل يجب ربط هذا القرار بالموقف السياسي للإمام مالك بن أنس (غير المعلن) في ميوله الأموية[10]، تلك الميول التي لم تكن خافية على العباسيين الذين ما برحوا يتوددون إليه من أجلها ويعرضون عليه الإذن في تعميم مذهبه[11].

إن المذهب المالكي يتفاعل مع شعور الأندلسيين في آمالهم بتوحيد بلادهم سياسيا وثقافيا، ذلك أن الأندلس كانت تموج بتناقضات جغرافية وبشرية الشيء الذي كان يهدد استقرارها وسلامة أراضيها، ولذا نشط طلبة العلم من مختلف العناصر الإسلامية بالأندلس إلى السعي نحو ترسيخ مفهوم الوحدة والانتماء في نفوس مواطنيهم، فالتمسوا مدرسة فقهية جديدة تلبي حاجاتهم في هذا الجانب، فوجدوا ما ينشدونه في تعاليم المذهب المالكي، لا سيما ما تعلق منها بالنظام السياسي والتنظيم الاجتماعي، حيث لائم البيئة الأندلسية وخصوصا بعد قيام الإمارة الأموية في النصف الأول من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، وهو الوضع الذي ينسجم مع أوضاع الأندلس باعتبارها ثغر من الثغور الإسلامية التي لا تحتمل شرور الفتن الداخلية والخلافات المذهبية.

لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن من أهم الأسباب التي لأجلها تبنت الإمارة الأموية المذهب المالكي هي كون هذا المذهب هو الوحيد الذي لم يوظف سياسيا لا عند العباسيين ولا عند نظرائهم الفاطميين، وهذا الأمر لم يكن غائبا عن القاضي ابن العربي (ت 543هـ/1148م)، ذلك أنه لما قامت الدولة الأموية بالأندلس، وأرادت الانفراد عن الخلافة العباسية، وجدت الأندلس على مذهب الإمام الأوزاعي (ت 157هـ/774م) فأقامت في قولها رسم السنة، وأخذت بمذهب أهل المدينة في فقههم وقراءتهم، فألزموا الناس العمل بمذهب مالك، والقراءة على رواية نافع (ت 169هـ/785م) وذلك لما رأوه من تعظيم مالك لسلفهم، ولما أرادوه من صرف قلوب الناس إليهم، في تعلقهم بسيرة حرم رسول الله، ودار نبوته، ومقر سنته[12].

في الحقيقة لا يمكن الجزم بأن المذهب المالكي انتشر في الأندلس بقوته الذاتية فحسب[13]، بل إنه من المؤكد أن يجد فقهاء المالكية في السلطة الأموية دعما سياسيا مباشرا، الأمر الذي ساهم في تثبيت جدور المذهب المالكي وفي انتشاره السريع بالأندلس، والجدير بالذكر هنا أن التحلية باسم "الفقيه" كانت ذات شأن في غرب العالم الإسلامي مقارنة بشرقه، فقلد يتجوز أهل المشرق في إطلاق اسم الفقيه على طلبة العلم المشتغلين بتحصيله، بينما كان أهل المغرب والأندلس يعدونه من ألقاب الشرف والرفعة[14].

وفي المقابل أضفى وجود فقهاء المالكية إلى جانب السلطة الأموية تأييدا لخطها السياسي، ففي نظير الحظوة التي نالها فقهاء المالكية في عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم (206 - 238هـ/821 -852م) كان كبيرهم يحيى بن يحيى "يعترف للأمير بجميل ذلك فلا يأتلي في ذكر أحماد سيرته ووصف معدلته وتزيين آثاره لدى رعيته وتحضيضهم على طاعته واستنهاضهم لتكاليفه... ويرى السلطان منفعته فيزداد في إعظام قدر الشيخ"[15].

يبدو أن كلا الطرفين الخلفاء (الأمويين) والفقهاء (المالكيين) قد دخلا في علاقات تجاذب أملتها عليهما الظروف المشتركة، فالحاكم على ما كان ماثلا لديه من أهمية حضور الفقيه ضمن مجتمع يُعَد فيه الدين الأساس المرجعي الذي يستند إليه في إضفاء الشرعية على فعله السياسي، كما ظل فيه التعبير السياسي يمر عبر الدلالة الشرعية، وتمارس فيه السياسة بواسطة المفاهيم الدينية، الأمر الذي جعل الفقيه لا يتردد في التأسيس لسلطة منافسة للسلطة السياسية، مفوتا بذلك الفرصة على رجل السياسة الاستئثار بشؤون الحكم وحده.

جاء قرار تحويل نظام الحكم الأموي من الإمارة إلى الخلافة انبثاقا من آمال الأمير عبد الرحمن بن محمد (300 -350هـ/912 -961م) وتشوقه إلى إعادة أمجاد أسلافه الأمويين ببلاد المشرق، ومن هذا المنطلق وإدراكا منه لأهمية مشروعه الذي يتطلب وهو صاحب الأندلس إضفاء الصبغة الشرعية على حكمه، تلك الصبغة التي تعطيه الحق في مزاحمة العباسيين والفاطميين لزعامة العالم الإسلامي، فلأجل تحقيق هدفه تلقب بأمير المؤمنين الناصر لدين الله[16] وذلك في سنة (316هـ/928م)[17]، حيث "رأى أن تكون الدعوة له ومخاطباته والمخاطبات له في جميع ما يجري ذكره فيه بأمير المؤمنين، لما استحقه من هذا الاسم الذي هو له بالحقيقة ولغيره بالانتحال والاستعارة، فهو أبر أمراء المؤمنين والهداة الفاضلين، والأبرار المتقين من كل منتخب في المشرق والمغرب، وقائم بالحق وسالك لسبيل الهدى والرشد"[18]، يقول الذهبي (ت 748هـ/1347م): "تلقب صاحب الأندلس الناصر المرواني بأمير المؤمنين، وقال: أنا أحق بهذا اللقب من خليفة من تحت يد بني بويه، وصدق الناصر فإنه كان بطلا شجاعا سائسا مهيبا له غزوات مشهورة وكان خليقا للخلافة"[19].

والجدير بالذكر أن إحجام أمراء بني أمية السابقين لعبد الرحمن بن محمد عن إقامة خلافة بالأندلس قبل عام (316هـ/929م) كان في الأساس رغبة منهم في المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية وجمع كلمتها تحت لواء خلافة واحدة هي الخلافة العباسية، واتباعا للرأي القائل بأنه "إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد وإن شذ قوم فجوزوه"[20]، لكن الضعف والانهيار الذي أصاب الخلافة العباسية أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي جعلها عاجزة عن الذود عن المسلمين والسيطرة على الحكام المنشقين.

والواقع أن هناك سؤالا مهما يجب طرحه وهو لماذا اختار عبد الرحمن الناصر سنة (316هـ/928م) لإعلان الخلافة الأموية في الأندلس، ولماذا لم يقم بإعلانها قبل هذا التاريخ أو

بعده؟ والحقيقة أن هناك أسبابا كثيرة تفسر ذلك منها أسباب داخلية وأخرى خارجية، في حين تبقى أهم الأسباب التي دفعت عبد الرحمن الناصر لمثل هذا الإجراء ما يلي(21):

- فرض هيبته في نفوس أهل الأندلس حتى لا يتأثروا بالدعوة الإسماعيلية وخصوصا ما قام به دعاتهم من محاولات لنشرها بين سكان بلاد المغرب.

- رفع منزلته الدينية والسياسية وإضفاء الصبغة الشرعية على حكمه وخصوصا بعد الضعف الذي أصاب أسلافه نتيجة للثورات الداخلية التي شغلت عهودهم في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وبخاصة ثورة عمر بن حفصون (ت 305هـ/917م) وأبنائه من بعده، حيث "انتقل أمره [أي عمر بن حفصون] إلى ولده جعفر ثم إلى ولده سليمان ثم إلى ولده حفص وعلى حفص انقرض أمرهم"(22) سنة (315هـ/928م)(23)، في حين كان قضاءه على هذه الثورة أمرا كافيا لبعث الاطمئنان في نفسه إذ شعر بعدها أنه اجتاز أصعب المراحل وأدقها في طريق اتمام الوحدة السياسية الأندلسية.

- سلسلة انتصاراته على الممالك النصرانية وخصوصا انتصاره الساحق على مملكة نافار (Navarre)(24) التي تعرف عند العرب باسم نبرة(25)، ودخوله عاصمتها بنبلونة (Pamplona)(26) سنة (312هـ/924م)(27)، في حين أتاحت له فرصة حدوث صراع بين تلك الممالك النصرانية التفرغ لإصلاح شؤون الأندلس في الداخل والخارج.

فضلا عن هذه الأسباب فإن محاولات الفاطميين نشر مذهبهم بين الأندلسيين وفرض نفوذهم على المغرب الأقصى تمهيدا للتدخل في شؤون الأندلس وإسقاط النظام الأموي، كل هذا كان دافعا للأمير عبد الرحمن بن محمد لإعلان خلافته، وقد وفق توفيقا كبيرا في اختيار وقت إعلانها، وهكذا يمكن اعتبار عمله هذا من جملة أعماله السياسية البارعة، حيث أن الخلافة العباسية في بلاد المشرق ضعف سلطانها وضاعت هيبتها، كما أن الدولة الفاطمية في بلاد المغرب قد ادعت الخلافة التي لم يكن المغاربة (من أهل السنة) يعترفون بها، وقد لقيت من المتاعب الكثيرة في نشر مذهبها وبسط سلطانها ما كاد أن ينهي وجودها.

لا غرو أن قيام الخلافة الأموية بالأندلس زاد من شدة النزاع القائم أصلا بين الاتجاه السني والممثل بالمالكية والاتجاه الشيعي والممثل بالإسماعيلية، كما عجل في دخول بلاد المغرب مرحلة جديدة من التنافس السياسي بين الخلافة الأموية والدولة الفاطمية على السلطة وامتداد النفوذ، ويؤدي بهما حتما في النهاية إلى الاصطدام المسلح وهذا ما حدث فعلا في العقد الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي(28).

لم يمنع الفاطميين من غزو الأندلس سوى بعض العراقيل الداخلية التي عرفتها دولتهم، فهذا ابن حوقل (ت بعد 367هـ/بعد 977م) الذي كان يعتبر من جواسيس الفاطميين الذين قاموا بدور مهم في الأندلس، حيث دخل إليها مستترا بالتجارة على ما يبدو، في حين يذهب دوزي "إلى أنه دخل ليستطلع أحوال الأندلس ولدراستها لمصلحة مواليه الفاطميين، وذلك حينما كانوا يفكرون في توجيه ضربتهم إلى هذه البلاد، ولعل هذا ما يفسر اهتمامه بضفة خاصة بتسجيل دخل الدولة ومواردها الاقتصادية وتعداد خيراتها، ووصف طرقها ومسالكها، ثم أحوالها من الناحية العسكرية، كل ذلك اهتم ابن حوقل ببيانه في دقة تستوقف النظر"[29]، وعموما فإن الصورة التي يرسمها ابن حوقل للأندلسيين[30] فيها من التحامل والتعصب عليهم ما لا يخفى على المطلع في كتابه[31]، والظاهر أن ذلك لم يفت الفاطميين ولذلك لم يظفر مشروعه عندهم بالتأييد.

حاول الفاطميون منذ قيام دولتهم التدخل في شؤون الأندلس فبعثوا الدعاة إليها بهدف بث التشيع الإسماعيلي بها وجذب أهلها إلى الدعوة الفاطمية ليحققوا بذلك التكامل المذهبي والسياسي بين شطري العدوتين المغربية والأندلسية تحت حكمهم[32]، فكان أن لجأوا إلى الدعاية الشيعية في محاولة منهم لجذب أهل الأندلس نحوهم والتأثير عليهم لإثارة الفوضى وإشعال الثورات والتعجيل بسقوط النظام الأموي، وهكذا كانت محاولة الغزو المذهبي التي قام بها الفاطميون حيث تم إرسال دعاة إلى أطراف بلاد المغرب الأقصى وإلى عمق الأندلس، كما اصطنعوا عناصر من السكان كلفوهم بنشر مبادئ التشيع وإحداث القلاقل والنزعات المذهبية وتخذيل السكان عن الدولة الأموية تمهيدا لصرفهم عنها ثم تحويل أنظارهم إلى الدولة الفاطمية[33].

لقد كان نجاح الدعاية الشيعية بالأندلس محدودا جدا وذلك لتأصل المذهب المالكي السني بها ورسوخ التعلق بالأمويين هنالك، ولما شعر الفاطميون باستحالة غزو الأندلس راحوا يدعمون كل ثورة من شأنها أن تقوض النظام الأموي وتعمل على هدمه، كما حدث مع الثائر ابن حفصون الذي سارع واعترف بإمامة عبيد الله المهدي (297 -322هـ/910 -934م) ودعا له، فوجه إليه المهدي داعيين أقاما عنده يحرضانه على التمسك بدعوة الفاطمية ونشرها بين أتباعه، وظلا الداعيان مقيمين عنده طوال ثورته يمدان له يد العون والمشورة، كما سير إليه المهدي في سنة (301هـ/913م) بعض قطع أسطوله تمده بالأسلحة والذخائر[34]، لقد عبر الفاطميون عن سياستهم التوسعية في المغربين الأوسط والأقصى تعبيرا صريحا على لسان

عبيد الله المهدي، حيث كتب إلى المغاربة يدعوهم إلى الاعتراف بإمامته والدخول في طاعته والانخراط في سلك دولته[35].

على أن الخلافة الأموية لم تقف مكتوفة الأيدي أمام أطماع الفاطميين، حيث أنشأت أسطولا قويا تحمي به سواحلها من أي هجوم، وتقطع به المساعدات الفاطمية للثوار الأندلسيين، كما بدأ الخليفة عبد الرحمن الناصر يستخدم نفس الطريقة التي اتبعها الفاطميون ضده، فقام ببث العيون والجواسيس في أنحاء بلاد المغرب يزودونه بالأخبار والمعلومات، وساعد هؤلاء في مهمتهم وجود جاليات أندلسية في معظم المدن المغربية، وكانت تلك الجاليات قوية التمسك بالولاء الأموي السني شديدة كراهيتها للمذهب الشيعي[36].

توفي عبد الرحمن الناصر سنة (350هـ/961م) عقب علة أصابته سنة (349هـ/961م)[37]، بعد أن أمضى في الحكم نصف قرن، تمكن خلالها من تحويل الأندلس من إمارة تمزقها الفتن والثورات، إلى دولة قوية فرضت هيبتها واحترامها على الممالك الإسبانية، ذلك أنه لم يكتف بحماية حدود دولته بل تعدى ذلك بتوجيه عدة ضربات لتلك الممالك في عقر دارها عبر سلسلة من الحملات العسكرية، فهو الذي "غزا بلاد الروم اثني عشرة غزوة، ودوخهم ووضع عليهم الخراج، ودانت له ملوكها، فكان فيما اشترط عليهم اثنا عشر ألف رجل يصنعون في بناء الزهراء التي اتخذها لسكناه على فرسخ من قرطبة"[38].

فتوافدت عليه رسلهم وسفاراتهم بعد أن ملأ الخوف قلوب ملوكهم، فراحوا يبدون له المودة والمؤالفة، عارضين عليه المهادنة والمسالمة، فكان من بين تلك السفارات التي وفدت عليه، سفارة ملك القسطنطينية، قسطنطين بن ليون في سنة (338هـ/950م)[39]، وسفارة هونو ملك الصقالبة عام (342هـ/954م)[40].

هذا ولم يكتف الناصر ببسط نفوذه على أقطار الأندلس فحسب، بل تعداه ليصل إلى العدوة المغربية، "ولم يكن لأحد ممن ملك الأندلس في الإسلام سلطان بأرض العدوة قبله"[41]، فملك طنجة، وسبتة وغيرهما من بلاد العدوة[42]، "وما يليها من الأقطار، وطرد عنها ملوك الأدارسة... فطاعة له البربر في جميع نواحيها، واعتصموا بحباله، ولاذوا بفضله وعدله"[43].

لقد اتبعت الخلافة الأموية بالأندلس أساليب عديدة في نزاعها مع الفاطميين اعتمدت في جلها على الدعاية المذهبية[44]:

-استخدام المذهب المالكي وفقهاءه[45]:

في ظل النزاع المتفاقم بين الأمويين والفاطميين، تأتى لفقهاء المالكية (الأعداء التقليديين للشيعة) التأكيد مجددا على أهمية وزنهم السياسي بالساحة المغربية في التأثير على مجريات هذا النزاع بما وفروه من دعم قوي لحلفائهم الأمويين، الذين لم يتأخروا بدورهم في مد المالكية بالدعم السياسي، وهو ما يكشف عنه المنشور الخلافي الشهير الذي أصدره الخليفة الحكم بن عبد الرحمن الملقب بالمستنصر بالله (350 -366هـ/961 -976م) عقب قتله الداعي الإسماعيلي أبو الخير[46]، معلنا فيه أن "كل من زاغ عن مذهب مالك فإنه ممن رين على قلبه وزين له سوء عمله، فقد نظرت في أقاويل الفقهاء ورأيت ما صنف في أخبارهم إلى يومنا هذا فلم أر مذهبا أتقى ولا أبعد من الزيغ من مذهبه، وجل من يعتقد مذهبا من مذاهب الفقهاء فإن فيهم الجهمي والرافضي والخارجي إلا مذهب مالك فإني ما سمعت أن أحدا تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع"[47].

- تنشيط المقاومة المالكية بمصر:

امتدت رعاية الخليفة عبد الرحمن الناصر لفقهاء المالكية إلى مصر، حيث أرسل إليهم أموالا قدرتها بعض الروايات بعشرة آلاف دينار طلب توزيعها عليهم كي ينشطوا في الدعوة ضد الفاطميين[48]، وقد أثمرت جهوده في إثارة همم المالكية ضد الدعوة الشيعية وتأليب العامة الذين عبروا عن مظاهر استيائهم وغضبهم في مناسبات متعددة ولا سيما في يوم عاشوراء[49]، حيث كان المتحمسون من أهل السنة يطوفون في الطرقات يرددون: "معاوية خال المؤمنين"[50] وذلك منهم نكاية في الشيعة الذين يسبونه[51]، ولا يخفى ما في فعل الشيعة (السب والشتم) من عدم سلوك الأدب مع هذا الصحابي الجليل رضي الله عنه، يقول المقري: "ويرحم الله بعض الأندلسيين حيث قال في زجر كبير:

وَمَن يَكن يَقْدحُ فِي مُعَاويةَ   فَذَاكَ كَلبٌ مِنْ كِلابٍ عَاويةَ"[52]

والجدير بالذكر هنا أن شيخ المالكية في مصر كان اسمه أبو إسحاق محمد بن القاسم الملقب بابن القُرطِي[53] (ت 355هـ/966م) وكان هذا الفقيه يذم الفاطميين ويسبهم ويدعو على نفسه بالموت قبل مجيء دولتهم، ويقول: "اللهم أمتني قبل دخولهم مصر"[54]، ولعل هذا هو السبب الذي حمل المستنصر على أن يبعث إليه بضعف ما كان يبعثه لنظرائه من المالكية، وقد توفي هذا الفقيه قبل الغزو الفاطمي لمصر بنحو ثلاث سنوات[55]؛ ولما تم للفاطميين الاستيلاء على مصر

ضيقوا على أهل السنة، ولقد شهد القاضي ابن العربي طرفا من هذا التضييق فشق عليه طغيان النفوذ الشيعي واستضعاف السنيين بها، ووصف حالهم مع الشيعة الإسماعيلية بقوله: "وسرنا حتى انتهينا إلى ديار مصر، فألفينا بها جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، والسلطان عليهم جري، وهم في الخمول في سرب خفي، ومن هجران الخلق بحيث لا يرشد إليهم جريء، لا ينسبون إلى العلم ببنت شفة... وناظرت الشيعة... وتفطنت من سخافة هذه الطائفة بنفسي، إلى معان تممها لي النظر في المعارف والتمرس بالمشايخ، أمة غلب عليها سوء الاعتقاد، ونشئت من غير فطم بلبن العناد، واستولى اليأس منهم بما هم فيه من الفساد"[56].

- استقبال الأندلس للاجئين من أهل السنة والجماعة:

وهذه صورة أخرى من صور التساند بين السنيين، ذلك أن الأندلس فتحت أبوابها لاستقبال العديد من الطوائف المختلفة ولاسيما فقهاء المالكية سواء من بلاد المغرب أو من مصر الذين فروا ناجين بأنفسهم وعقيدتهم من التعدي والاضطهاد[57]، ويمكن تقسيم هؤلاء المهاجرين إلى الأندلس إلى قسمين:

- القسم الأول: قصد الأندلس لطلب العلم ودراسة الفقه المالكي، مدفوعين إلى هذا بسبب إلغاء الفاطميين العمل بالمذهب المالكي وتعطيل دراسته، أو قصدها للتدريس بها.

- القسم الثاني: قصد الأندلس بدافع الهرب من سياسة الفاطميين التعسفية اتجاه كل المذاهب غير الشيعية، والضغط عليهم حتى يعتنقوا مذهبهم ويدخلون في خدمتهم.

والحقيقة أن مدينة قرطبة قد شهدت في هذه الفترة وطوال فترة الخلافة الأموية حتى سقوطها أكبر تجمع لفقهاء المالكية، حيث فتحت أبوابها أمام كل مهاجر على خلاف مع النظام الفاطمي، وكل فقيه أراد أن ينجو بنفسه وبعقيدته من البدع التي استشرت في بلاد المغرب إبان تلك المرحلة العصيبة، وقد قوبلت هذه المجموعات المهاجرة بالرحب والسعة وأفسح لهم الأمويون صدورهم وأنعموا عليهم العطايا والمناصب الرفيعة وأجلسوهم للفتيا والتدريس حتى أزالوا عنهم غربتهم، ويكفينا في هذا المقام مدى الحفاوة والإكرام التي لقيها الفقيه محمد بن الحارث بن أسد الخشني (ت 361هـ/971م) وكيف احتفل به أهل الأندلس وأنزلوه منزلة كريمة[58]، وأن عبد الرحمن الناصر استدعاه وقربه إليه ونال حظوته بغزير علمه وفيض فقهه، فولاه الخليفة خطة الشورى بقرطبة وحكم المواريث، كما كلفه بتربية ابنه المستنصر.

أما الوافدون على الأندلس فرارا من بطش الفاطميين فمنهم أبو جعفر أحمد بن الفتح الملقب بابن الحزاز (ت 332هـ/944م) الذي وفد على عبد الرحمن الناصر بقرطبة سنة (325هـ/937م) لما خشي من عساكر الشيعة فأجاره الناصر وسجل له مدى حياته على قضاء مدينة مليلة، ومن الذين هاجروا أيضا حكم بن محمد بن هشام القرشي (ت 370هـ/980م)

حيث قدم إلى الأندلس في أول خلافة المستنصر فأكرم وفادته ثم استأذنه في الرجوع إلى بلده القيروان وألح عليه في ذلك فأذن له، وهناك امتحن من قبل الفاطميين وأودعوه السجن لأجل صلابته في السنة وإنكاره الشديد للبدع، وعندما أطلقوا سراحه جاز إلى الأندلس مرة ثانية فأكرمه أمير المؤمنين وأجرى عليه العطاء إلى أن توفي[59]، كما أن الفقيه أبا محمد حُبَاشة بن حسن (ت 374هـ/984م) هاجر إلى الأندلس ولزم فيها العبادة ودراسة العلم والجهاد، وكان كثيرا ما يتحدث عن سوء أحوال بلاد المغرب تحت حكم الفاطميين وكيف أن السنة أصبحت تقرأ سرا في القيروان[60]، دعاه عبد الرحمن الناصر ليجري عليه جراية ويوسع له في الإنزال ويجلسه للفتيا لكنه لم يجبه تعففا وصونا منه[61].

وهذا الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن الأزرق (ت 385هـ/995م) خرج من مصر سنة (343هـ/954م) وصار إلى القيروان فامتحن بها مع الفاطميين الذين ربما شكوا في كونه جاسوسا أمويا[62]، حيث ظل معتقلا في دار البحر ثلاثة أعوام وسبعة أشهر ثم تمكن من الهرب ودخل إلى الأندلس سنة (349هـ/960م) فأكرم المستنصر وفادته وأمر بإنزاله والتوسيع عليه في العطاء، وقد شارك بقدر واسع في الدعاية الأموية ضد الفاطميين، وذلك بتكذيب ما تدعيه الشيعة الإسماعيلية في المهدي من خلال روايته لحديث النبي صلى اللّه عليه وسلم الذي ذكر فيه أنه: (لا مهدي إلا عيسى بن مريم)[63].

- التشهير بمدبري حادث الحجر الأسود:

لقد شهد عدد من المرتحلين الأندلسيين ما وقع بمكة المكرمة على أيدي القرامطة[64] سنة (317هـ/929م) من أمثال محمد بن شاكر بن جناح (ت 329هـ/940م)، ونال بعضهم نصيبهم من أذى القرامطة أمثال سعدان بن معاوية (ت 327هـ/938م) الذي أصيب في وجهه بضربة سيف أحدثت ضررا بالغا في خده وعينه[65]، ووصف آخرون منهم المراحل الأخيرة من هذه الحادثة أمثال محمد بن عبد الملك بن ضيفون (ت 394هـ/1003م) الذي حج سنة (339هـ/950م) فشهد عودة الحجر الأسود إلى مكانه في ذلك العام[66].

يبدو أن هذه الحادثة تركت أثرا عميقا في وجدان الأندلسيين ولهذا كانت معظم رسائل عبد الرحمن الناصر إلى الأمراء والولاة لا تكاد تخلو من ذكر رغبته في استرجاع سلطان أسلافه الأمويين ببلاد المشرق ليعيد للدين نضارته من جديد ويؤمن للحجيج مسعاهم إلى الحرم[67]، يقول في بعض تلك الرسائل: "... صرف عزيمته، وأمال همته إلى ما بين يديه من أسباب المشرق، وطلب ما لم يزل لأوله حقا، وله ميراثا، مع ما ينويه ويرجو أن يجري اللّه أكرومته على يديه، من إحياء الدين بنظره، وإماتة البدع بقويم منهاجه، وحماية بيت اللّه

الحـرام، المنتهكـة حرمتـه المعظمـة، المسـلوب ركنـه، المغلـوب أهلـه، المعطلـة مناسـكه ومشاعره، وأن يجعل الله أمير المؤمنين حاصرا له، بطلب الجاني عليه بجنايته فيه، ويجدد من مخلق السنن ما درس، ويظهر منها ما انطمس... وقد أمر أمير المؤمنين بالتأهب والاستعداد بالرجال والأجناد، وتخير الكماة وانتقاء الرماة، وتضعيف العَدَد وتكثير العُدَد، وتجريد الآلات، وتكميل الأدوات، والنظر في إلحاق الحشود بالجنود لميقات معلوم ووقت محدود"[68].

إن فكرة عبد الرحمن الناصر في توحيد العالم الإسلامي ظلت حبيسة مخيلته ولم تتعداها، ولعل كلامه هذا ورغبته تلك كانت من قبيل الدعاية والتشهير بالفاطميين، ولحث البربر على ترك الدعوة الفاطمية التي أساء أتباعها من القرامطة إلى الحجيج[69].

كان طموح الفاطميين في توسع مجال حكمهم كبيرا جدا ولذا فقد كانوا بحاجة إلى تمويل مشاريعهم السياسية والحربية، فاشتطوا في جباية الضرائب من المرتحلين عبر المسالك البرية فلا يكاد المسافر يتنقل من مدينة لأخرى إلا وقد استوفى الجباة الضريبة المقررة عليه وعلى دوابه وأمتعته وسائر ممتلكاته[70]، ومنذ سنة (309هـ/921م) عمل عبيد الله المهدي على إحكام الرقابة على المرتحلين إلى بلاد المشرق، بحيث لا يسمح لأحد منهم بالسفر إلا عن طريق المهدية لأداء ما افترض عليه من المغارم[71]، وعلاوة على ذلك فقد كثر الاعتداء على المسافرين وانتهاب أمتعتهم خلال تلك الفترة وبالذات في مدينة قابس[72]، مما أعطى انطباعا بتراجع مستوى الأمن في الطرق البرية في بلاد المغرب معظم فترات القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي قياسا بما كان عليه الوضع في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أيام دولة الأغالبة (184 -296هـ/800 -909م) الذين منحوا تأمين الطرق جانبا من عنايتهم فأقاموا المحارس على طول الساحل الإفريقي[73].

ويظهر أن متاعب المرتحلين الأندلسيين عبر الطريق البحري المار بسواحل إفريقية قد زادت كثيرا خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي فقد تعرضوا لمضايقات شديدة من قبل السلطات الفاطمية في ميناء المهدية حيث صودرت أموالهم وأمتعتهم[74]، ولربما جاء ذلك متزامنا مع تبادل الهجمات العسكرية على سواحل إفريقية والأندلس بين الفاطميين والأمويين فيما بين سنتي (343 -345هـ/954 -956م)، وما تقتضيه الحال في مثل هذا الجو المشحون بالتوتر السياسي من الأخذ بأسباب الحيطة والحذر في مناطق الحدود والثغور، ولاسيما أثناء التعامل مع التجار والذين عادة ما تحوم الشكوك حول الأهداف الحقيقية لمجيئهم، وإلا فإن الفاطميين حريصون على تنمية تجارتهم الخارجية لضمان موارد مالية كافية لتمويل مشاريعهم التوسعية في العالم الإسلامي،

وليس الأمويون بأقل حرصا منهم في هذا الميدان فقد شجعوا الحركة التجارية مع الأقطار المجاورة والبعيدة دون نظر إلى الخلافات السياسية أو المذهبية[75].

- الطعن في النسب الفاطمي:

هذه إحدى القضايا التي شغلت حيزا كبيرا من تاريخ النزاع الفاطمي الأموي وخاض فيها كثيرا من المؤرخين القدامى والمحدثين واختلفوا في تصحيح نسب عبيد الله المهدي والغالب عليهم الطعن فيه[76]، وقد ساعد هذا بطبيعة الحال على ازدياد حدة النزاع حيث استغل عبد الرحمن الناصر قضية الطعن في النسب الفاطمي سلاحا في دعايته ضد الفاطميين، حيث يقول في بعض رسائله مخاطبا القائم بدعوته بالعدوة المغربية موسى بن أبي العافية (ت 327هـ/939م)[77] : "وإنك بما أخلص الله من طاعتك ومفارقتك لأهل الإلحاد، بصحة إيمانك وتبرئك من البدع بمتين إسلامك، أحق من اطلع على سرائر اليهودي الغاوي وتواطئه، وما يعامل به الرعاع من أشياعه، أهل الجهل بالله، وقلة المعرفة بما ينتحله فيهم من النبوة، التي ألبسه الله بانتحالها الخزي، وأحاق به اللعنة"[78].

إذا كانت هذه القضية قد أثيرت على هذا النحو فمن الملاحظ أنها نالت في عهد المعز لدين الله (341 -365هـ/953 -975م) حظا أكبر من الإثارة، ولعل سر ذلك يعود في المقام الأول إلى مكانته فهو يعد من أقوى حكام الفاطميين والمدعم الحقيقي لكيان دولتهم، فإن انتصاراته العديدة مكنته من مد نفوذه إلى مصر وبلاد الشام، الشيء الذي جعل أعداءه من العباسيين ببلاد المشرق والأمويين بالأندلس يطعنون في نسبه وعقيدته[79]، فلم يتورع هذان الخصمان من القدح في نسب المعز لدين الله وإشاعة ذلك على الملأ من جمهور المسلمين، وهذا ما حمله في أغلب مجالسه إلى أن يحاول دفع هذه التهمة ويرد عليها، بل ويقدح بدوره في نسب الأمويين ويصفهم والعباسيين بأخس الصفات[80].

إن لقب الفاطميين الذي عرف به خلفاء عبيد الله المهدي يدل للوهلة الأولى على أنهم علويون من ذرية علي بن أبي طالب رضي الله عنه، على أن قضية نسب الأسرة الفاطمية كان ولا يزال موضوعا لم يتفق المؤرخون لا في الماضي ولا في الحاضر على رأي واحد فيه، وذلك يعود في الواقع لأمرين هما على التوالي:

-التباين السياسي والمذهبي الذي ساد المسلمين منذ وقوع الفتنة الكبرى.

-امتناع الفاطميين عن إعلان نسبهم، بالإضافة إلى تعمدهم إخفاء أسماء أئمتهم من محمد بن إسماعيل (ت نحو 198هـ/814م) حتى عبيد الله المهدي في فترة دور الستر، ولما أرادوا إظهار

دعوة الحق (بزعمهم) خشوا من اضطهاد العباسيين فتسموا بغير أسمائهم، فكانوا يحملون ألقابا وأسماء حركية تخفي حقيقتهم.

يبدو أن الأمويين بالأندلس ركزوا كثيرا على نقطة الضعف لدى الفاطميين، والمتعلقة بالشكوك الحائمة حول صحة نسبهم العلوي، ويتجلى ذلك في المكاتبات الساخنة بين المعز لدين الله وبين عبد الرحمن الناصر، ويمكن أيضا في هذا السياق تفسير اهتمام المستنصر بعلم الأنساب وتشجيع العلماء على دراسته ونشره، بل أنه بادر بنفسه إلى التأليف في هذا الحقل العلمي، فصنف كتابا بعنوان: (أنساب الطالبيين والعلويين القادمين إلى المغرب)[81]، في حين ذهب بعض الباحثين[82] إلى أن المستنصر كان يرى صحة نسب الفاطميين، وقد اعتمدوا في ذلك على إشارة سريعة أوردها ابن عذاري (ت نحو 695هـ/نحو 1296م) حول نسب عبيد الله المهدي، جاء فيها: "واختلف في نسبه فأدعى هو أنه عبيد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو مذهب الحكم المستنصر بالله الأموي"[83].

في الحقيقة يفتقر هذا القول إلى الحجج المقنعة، إذ لا يمكن التسليم بمثل هذا الاستنتاج لمجرد إشارة عابرة جاءت في مصدر متأخر، ثم إن ابن عذاري لم يبين موارده التي أخذ منها هذه المعلومة، ولو أن المستنصر أقر فعلا بصحة نسب الفاطميين في كتابه المشار إليه، فلماذا أغفل ابن خلدون (ت 808هـ/1406م) الإشارة إلى ذلك؟ ولم يستشهد بقول المستنصر أثناء مناقشته لقضية النسب الفاطمي، وهو الحريص (أي ابن خلدون) على التماس مختلف الأدلة لإثبات صحة نسبهم، ثم إن منطق الأحداث التاريخية لا ينسجم مع ما ذهب إليه ابن عذاري، فما الذي يجعل المستنصر يسدي هذ الخدمة العلمية الجليلة لخصومه السياسيين الذين ما فتئوا يتربصون به وبأسرته الدوائر ويتحينون الفرص المناسبة لإزالة حكمهم عن الأندلس؟

ومن وجهة النظر التي تهم الباحث في القضية عن أصل الفاطميين، يلاحظ أن العباسيين والأمويين في الأندلس ينكرون النسب العلوي للفاطميين، علما أنهم لم ينكروا قط شرعية غيرهم من العلويين كأمراء طبرستان في بلاد المشرق، وأمراء فاس في المغرب الأقصى، وفي العموم لا يميل المؤرخون السنة بشكل عام للفاطميين، إذ لا يكاد يوجد بينهم باستثناء ابن خلدون[84] والمقريزي[85] (ت 845هـ/1441م) من يقر بصحة نسبهم العلوي، ومع ذلك فإن الحجج والروايات التي ساقها المثبتون للنسب الفاطمي مبنية في معظمها على مرتكزات عاطفية، ورغم الاضطراب والغرابة في مجمل هذه الروايات فإن مما لا شك فيه أن العهد الفاطمي بدأ غامضا وغريبا ببلاد المغرب واستمر كذلك، ولذلك فإن الغموض الذي يكتنف الروايات التاريخية له علاقة بسيرة الفرقة الإسماعيلية التي أنشأت الدولة الفاطمية والتي كان لها دور

هام وخطير في السياسة الإسلامية، ذلك أنهم عرفوا بأعمال رائعة ضخمة وأخرى سيئة دموية هستيرية[86]، ومهما يكن من أمر "فإننا لا نود أن نذهب بعيدا في تقدير أهمية نسب الفاطميين، لآن النسب مسألة تشريف، وسواء أكان هؤلاء من نسل إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم من نسل علي بن أبي طالب وفاطمة بنت النبي، أو كانت نسبتهم ترجع إلى عبد الله بن ميمون القداح، فإن ذلك لا ينقص من شأن أعمالهم السياسية والحضارية"[87].

لقد ظل الطعن في نسب الفاطميين مثار استفزاز لهم حتى بعد رحيلهم إلى بلاد المشرق واستقرارهم بمصر، ومن ذلك أن حاكم مصر الفاطمي العزيز بالله (365 -386هـ/975 - 996م) بعث إلى صاحب الأندلس المستنصر برسالة يسبه فيها ويهجوه فكتب إليه المستنصر مجيبا: "أما بعد، فإنك قد عرفتنا فهجوتنا ولو عرفناك لأجبناك والسلام"[88]، فاشتد ذلك على العزيز وأفحمه عن الجواب، كما أن المصريين كانوا هم أيضا يطعنون في نسب الفاطميين حيث يذكر ابن خلكان (ت 681هـ/1282م) أن العزيز صعد المنبر يوم الجمعة في أول ولايته فوجد ورقة مكتوب فيها[89]:

إِنَّا سَمِعْنَا نَسَبًا مُنْكَرًا ... يُتْلَى عَلَى الْمِنْبَرِ فِي الْجَامِعِ

إِنْ كُنْتَ فِيمَا تَدَّعِي صَادِقًا ... فَاذْكُرْ أَبًا بَعْدَ الْأَبِ السَّابِعِ

وَإِنْ تُرِدْ تَحْقِيقَ مَا قُلْتَهُ ... فَانْسِبْ لَنَا نَفْسَكَ كَالطَّائِعِ(90)

أَوْ فَدَعِ الْأَنْسَابَ مَسْتُورَةً ... وَادْخُلْ بِنَا فِي النَّسَبِ الْوَاسِعِ

فَإِنَّ أَنْسَابَ بَنِي هَاشِمٍ ... يَقْصُرُ عَنْهَا طَمَعُ الطَّامِعِ(91)

- الهوامش:

[1] "فلم يك في دول الإسلام أنبل منها ولا أكثر نصرا على أهل الشرك ولا أجمع لخلال الخير وبهدمها انهدمت الأندلس إلى الآن وذهب بهاء الدنيا بذهابها"، (ابن عذاري (أبو العباس أحمد بن محمد): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983م، ج2 ص39)؛ "ذكر غير واحد منهم ابن حزم أن دولة بني أمية بالأندلس كانت أنبل دول الإسلام، وأنكاها في العدو، وقد بلغت من العز والنصر ما لا مزيد عليه"، (المقري (أبو العباس أحمد بن محمد): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م، ج1 ص327).

[2] خالد عبد الكريم حمود: الرحلة الأندلسية إلى الجزيرة العربية، ط1، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2002م، ص112.

[3] اختلفت المصادر في تقدير المدة التي دعي فيها للخليفة العباسي المنصور (136 -158هـ/754 -757م) على منابر الأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل، فبينما يشير ابن الأبار إلى أنها قطعت بعد أشهر دون السنة يحددها المقري بعشرة أشهر، أما ابن حزم فيذكر أنها استمرت عدة سنوات، وهناك من يجعلها تستمر إلى عهد عبد الرحمن الناصر (300 -350هـ/912 -961م) أمثال ابن الكردبوس وابن أبي دينار. أنظر: ابن الأبار(أبو عبد الله محمد بن عبد الله): كتاب الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ج1 ص35؛ المقري، المصدر السابق، ج3 ص58، 59؛ ابن حزم(أبو محمد علي بن أحمد): رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية، بيروت، 1987م، ج2 ص84؛ عبد العزيز فيلالي: العلاقات السياسية والدبلوماسية بين الأندلس والمغرب خلال عهد الدولة الأموية بالأندلس، دار هومة، الجزائر، 2007م، ص78، 79.

[4] "ذكر أن أبا جعفر المنصور قال يوما لبعض جلسائه: أخبروني من صقر قريش من الملوك؟ قالوا: ذاك أمير المؤمنين... قال: ما قلتم شيئا! ... قالوا: يا أمير المؤمنين! فمن هو؟ قال: صقر قريش عبد الرحمن بن معاوية، الذي عبر البحر، وقطع القفر، ودخل بلدا أعجميا منفردا بنفسه، فمصر الأمصار، وجند الأجناد، ودون الدواوين، وأقام ملكا عظيما بعد انقطاعه، بحسن تدبيره، وشدة شكيمته... فقال الجميع: صدقت والله يا أمير المؤمنين"، (ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص59، 60).

[5] احتفظ لنا الخشني بنص ثمين عن عتق الموالي، وذلك أثناء ترجمته لمحمد بن وضاح بن بزيع مولى عبد الرحمن بن معاوية، جاء فيه: "بسم الله الرحمن الرحيم كتاب من عبد الرحمن بن معاوية لبزيع مولاه، أعتقته لله عز وجل فليس لأحد عليه سبيل، غير أن ولائه لي ولعقبي". أنظر: الخشني(أبو عبد الله محمد بن الحارث): أخبار الفقهاء والمحدثين، تحقيق ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1992م، ص122.

[6] المقري، المصدر السابق، ج3 ص29.

[7] عبد المجيد نعنعي: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، د ت، ص123 -129.

[8] أنظر: أحمد الطاهري: عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورا عكاظ، الرباط، 1989م، ص178.

[9] المقري، المصدر السابق، ج1 ص331.

[10] ليس القول بهذه الميول الأموية لدى الإمام مالك بن أنس محل اجماع بين الدارسين، أنظر: محمد أبو زهرة: مالك حياته وعصره -آراؤه وفقهه، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ت، ص75.

[11] أنظر: لخضر بولطيف: الفقيه والسياسية في الغرب الإسلامي، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2005م، ص35.

[12] ابن العربي(أبو بكر محمد بن عبد الله): العواصم من القواصم، تحقيق عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، د ت، ص360، 365.

(13) أنظر: خالد عبد الكريم حمود، المرجع السابق، ص273.

(14) لخضر بولطيف، المرجع السابق، ص11.

(15) ابن حيان(أبو مروان حيان بن خلف): المقتبس في أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكي، دار التعاون للطباعة والنشر، القاهرة، 1994م، ص180.

(16) "عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، وتسمى بالناصر لدين الله وبأمير المؤمنين، ويسمى القائم لله أيضا، إلا أنه لم يستمر على هذه التسمية، وهكذا أنفذ كتابه إلى قسطنطين ملك الروم باللقبين جميعا، قال أبو محمد [يعني ابن حزم]: وأنا رأيت بعيني نيفا وخمسين كتابا كتبها بالزهراء وكلها معنونة من عبد الله عبد الرحمن الناصر لدين الله القائم لله أمير المؤمنين إلى فلان وفلان"، (ابن حزم، المصدر السابق، ج2 ص49).

(17) "وهو أول من تلقب من الأمويين بألقاب الخلفاء وتسمى بأمير المؤمنين... وكان من تقدمه من آبائه يخاطبون ويخطب لهم بالأمير وأبناء الخلائف، وبقي هو كذلك إلى أن مضى من إمارته سبع وعشرون سنة، فلما بلغه ضعف الخلفاء بالعراق، وظهور العلويين بأفريقية ومخاطبتهم بأمير المؤمنين، أمر حينئذ أن يلقب الناصر لدين الله، ويخطب له بأمير المؤمنين"، (ابن الأثير(أبو الحسن علي بن محمد)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي ومحمد يوسف الدقاق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م، مج7 ص270).

(18) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص198.

(19) الذهبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد): سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م، ج15 ص118.

(20) الماوردي(أبو الحسن علي بن محمد): كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، ط1، دار ابن قتيبة، الكويت، 1989م، ص10.

(21) محمد سهيل طقوش: تاريخ المسلمين في الأندلس، ط3، دار النفائس، بيروت، 2010م، ص316 - 318؛ فتحي زغروت: العلاقات بين الأمويين والفاطميين في الأندلس والشمال الإفريقي، ط1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2006م، ص94 -97.

(22) لسان الدين بن الخطيب(أبو عبد الله محمد بن عبد الله): الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973م، مج4 ص42.

(23) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص195، 196.

(24) نافار (Navarre): هي مملكة إسبانية تمتد على طرفي جبال البرانس (Périnée) وقسم منها يدخل في الأراضي الفرنسية ويسمى نافار السفلى، وقسم أخر يدخل في الأراضي الإسبانية وتسمى نافار العليا، توضح ظهور هذه المملكة كقوة سياسية ذات كيان مستقل في أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع

الميلادي عندما تقلد الحكم فيها غرسية بن شانجة، وكانت قبل ذلك تدور في فلك أباطرة الفرنجة، في حين أطلق العرب على أهل هذه المملكة اسم البشكنس، تعرف منطقة نافار اليوم باسم الباسك (Basque). أنظر: محمد سهيل طقوش، المرجع السابق، ص303، 304.

(25) نبرة: بفتح أوله وسكون ثانيه وراء بعدها هاء، والنبرة عند العرب ارتفاع الصوت، ونبرة إقليم من أعمال ماردة مدينة بالجوف من أعمال الأندلس. أنظر: ياقوت الحموي(أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977م، ج5 ص258.

(26) بنبلونة (Pamplona): مدينة بالأندلس بينها وبين سرقسطة مائة وخمس وعشرون ميلا، وهي بين جبال شامخة وشعاب غامضة قليلة الخيرات، أهلها فقراء لصوص وخيلهم أصلب الدواب حافرا لخشونة بلادهم ويسكنون على البحر المحيط في الجوف. أنظر: الحميري(أبو عبد الله محمد بن أبي محمد): الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط2، مؤسسة ناصر، بيروت، 1980م، ص104.

(27) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص185 -188.

(28) عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق، ص145.

(29) محمود علي مكي: التشيع في الأندلس إلى نهاية ملوك الطوائف، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، العدد 1 -2، 1954م، مج2 ص115.

(30) "ومن أعجب أحوال هذه الجزيرة بقاؤها على من هي في يده مع صغر أحلام أهلها، وضعة نفوسهم ونقص عقولهم، وبعدهم من البأس والشجاعة والفروسية والبسالة ولقاء الرجال ومراس الأنجاد والأبطال، وعلم موالينا عليهم السلام بمحلها في نفسها ومقدار جباياتها ومواقع نعمها ولذاتها"، (ابن حوقل(أبو القاسم محمد النصيبي): كتاب صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992م، ص104، 105).

(31) يرد ابن سعيد المغربي (ت 685هـ/1286م) على ابن حوقل في كلامه عن الأندلسيين. أنظر: المقري، المصدر السابق، ج1 ص212.

(32) فتحي زغروت، المرجع السابق، ص94.

(33) محمد سهيل طقوش، المرجع السابق، ص114، 115؛ فتحي زغروت، المرجع السابق ص260 -268.

(34) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص165.

(35) البكري(أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز): المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ت، ص94، 95.

(36) محمود على مكي، المرجع السابق، مج2 ص122.

(37) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص333.

(38) الذهبي، المصدر السابق، ج8 ص267.

(39) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص213.

(40) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص218.

(41) ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف): المقتبس، تحقيق ب. شالميتا، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1979م، ج5 ص306، ص298.

(42) الذهبي، المصدر السابق، ج8 ص268.

(43) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2 ص224.

(44) اتسمت العلاقة بين الأمويين في الأندلس والفاطميين بالعدائية، وهي استمرار للنزاع القديم الذي قام في المشرق بين الأمويين والعلويين بعامة، ولا شك بأن قيام دولتين متجاورتين على أسس مذهبية مختلفة كان كافيا بأن يسبب صداما بينهما، ونظر الفاطميون إلى الحكم الأموي في الأندلس على أنه امتداد لخلافة دمشق، لذلك كانت لهم أطماع جدية في الأندلس، كما أن التوسع الفاطمي في المغربين الأوسط والأقصى هدد بشكل خطر الأمويين في هذا البلد، وأدرك عبد الرحمن الناصر أنه إذا لم يتصد لهذا التوسع فسوف يطغى على دولته، مر النزاع بين الدولتين بمرحلتين متميزتين ومتكاملتين، الأولى دعائية سياسية، والثانية عسكرية توسعية. أنظر: محمد سهيل طقوش، المرجع السابق، ص320.

(45) انتصار محمد صالح الدليمي: التحديات الداخلية والخارجية التي واجهت الأندلس خلال الفترة (300 - 366هـ/912 -976م)، رسالة ماجستير، إشراف ناطق صالح مطلوب، كلية الآداب، جامعة الموصل، العراق، 2005م، ص133 -135.

(46) اضطلع الفقهاء بدور مهم في القضاء على حركة أبي الخير الداعية الإسماعيلي في الأندلس حيث شنوا عليه حملة دعائية واسعة انتهت بإصدار فتوى بقتله بغير استتابة. أنظر: ابن سهل(أبو الأصبغ عيسى بن سهل، ت 486هـ/1093م: ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى، تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف، ط1، المركز العربي، القاهرة، 1981م، ص57 -100.

(47) الونشريسي(أبو العباس أحمد بن يحيى): المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م، ج2 ص333.

(48) فتحي زغروت، المرجع السابق، ص99.

(49) يعتبر اليوم الذي استشهد فيه الحسين بن علي رضي الله عنه في كربلاء سنة (61هـ/681م) (والذي يصادف يوم عاشوراء) يوم حداد وحزن عند الشيعة على اختلاف طوائفهم، في المقابل يعتبره غلاة أهل السنة ويعدونه عيدا يظهرون فيه الفرح ويتوسعون في الأطعمة، وذلك مكايدة للشيعة وشماتة بهم، وقد اخترع كل فريق من الأحاديث ما يؤيدون به آراءهم، والحقيقة أن كل حديث ورد في غير الحث على

صيام يوم عاشوراء تطوعا ومخالفة أهل الكتاب في صيامه يعد حديث باطلا لا أصل له. أنظر: محمود علي مكي، المرجع السابق، مج2 ص117، 118.

(50) أنظر: فتحي زغروت، المرجع السابق، ص101.

(51) استحلت الشيعة سب الصحابة رضي الله عنهم وخاصة معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ/680م) وذلك لأن الصحابة غصبوا حق علي بن أبي طالب في الخلافة بزعمهم، ولما وقع أيضا بين علي ومعاوية بعد ذلك في الفتنة الكبرى. أنظر: القاضي النعمان(أبو حنيفة محمد بن منصور): كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق محمد اليعلاوي وآخرون، ط1، دار المنتظر، بيروت، 1996م، ص121، 235.

(52) المقري، المصدر السابق، ج2 ص655.

(53) لقد أخطأ محمود علي مكي في ضبط لقب هذا الفقيه فجعله القرطبي وظن أن أصله أندلسي من مدينة قرطبة، والصحيح أن لقبه القرطي نسبة إلى بيع القرط وهو مصري الأصل لم يرحل قط إلى الأندلس. أنظر ترجمته في: القاضي عياض(أبو الفضل عياض بن موسى): ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983م، ج5 ص274، 275؛ الذهبي، المصدر السابق، ج16 ص78، 79؛ محمود علي مكي، المرجع السابق، مج2 ص124.

(54) فتحي زغروت، المرجع السابق، ص100.

(55) انتصار محمد صالح الدليمي، المرجع السابق، ص134، 135.

(56) ابن العربي(أبو بكر محمد بن عبد الله): قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، ط1، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1986م، ص432، 433.

(57) "... أخبرنا شيوخنا الذين أدركناهم: أن الذين ماتوا في دار البحر بالمهدية من حين دخل عبيد الله إلى الآن أربعة آلاف رجل، في العذاب، ما بين عالم وعابد ورجل صالح"، (المالكي(أبو بكر عبد الله بن محمد): كتاب رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ج2 ص345)؛ "قال أبو الحسن القابسي...: إن الذين قتلهم عبيد الله وبنوه أربعة آلاف في دار النحر في العذاب من عالم وعابد ليردهم عن الترضي عن الصحابة فاختاروا الموت"، (الذهبي، المصدر السابق، ج15 ص145).

(58) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ترجمة حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م، ج2 ص332.

(59) ربما كانت له مشاركة في النشاط الأموي ضد الشيعة بدليل ما يذكر أنه تعرض للسجن أيام عبيد الله المهدي بسبب مهاجمته للفاطميين. أنظر: محمود علي مكي، المرجع السابق، مج2 ص125.

[60] "منع عبيد الله [المهدي] في هذا الحين الفقهاء أن يفتوا بمذهب مالك وأمرهم ألا يفتوا إلا بمذهبهم الذي ينسبونه إلى جعفر بن محمد ويسمونه مذهب أهل البيت، من سقوط البتة واحاطة البنات بالميراث وغير ذلك، وغلظ الأمر على المالكية من هذا الحيز ومنعوا من التحليق والفتيا فكان من يأخذ منهم ويتذاكر معهم إنما يكون سرا وعلى حال خوف ورقبة"، (القاضي عياض، المصدر السابق، ج5 ص121).

[61] فتحي زغروت، المرجع السابق، ص280، 281.

[62] أنظر: محمود علي مكي، المرجع السابق، مج2 ص124.

[63] تتمة الحديث: (لا يزداد الأمر إلا شدة ولا الدنيا إلا إدبارا ولا الناس إلا شحا ولا تقوم الساعة إلا على شرار الناس ولا مهدي إلا عيسى بن مريم) وإسناده ضعيف ومتنه منكر، والحديث ضعفه البيهقي والحاكم وفي إسناده أبان بن صالح وهو متروك الحديث. أنظر: إسماعيل المقدم، المهدي، ط8، الدار العالمية، الإسكندرية، 2004م، ص149 -152؛ عبد العظيم البستوي: الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1999م، ص94 -104.

[64] القرامطة: هم أتباع حمدان بن الأشعث (ت 293هـ/906م) الذي انضم للدعوة الإسماعيلية بعد لقائه مع الحسين الأهوازي داعية عبد الله بن ميمون القدَّاح (ت 260هـ/874م) إلى العراق، ثم بدأت الحركة القرمطية تشيع بين الناس في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي بسواد الكوفة بعد فترة وجيزة من إخماد الخلافة العباسية لثورة الزنج سنة (270هـ/883م) وذلك في عهد الخليفة المعتمد على الله (256 -279هـ/870 -892م)، ثم انتقلت إلى البحرين واليمن وبلاد الشام، وكان غالبية أتباع القرامطة من الأعراب والفقراء الذين يبحثون عن المال والغنائم. أنظر: ابن الجوزي(أبو الفرج عبد الرحمن بن علي): كتاب تلبيس إبليس، تحقيق أحمد بن عثمان المزيد، ط1، دار الوطن، الرياض، 2002م، ج2 ص634 -637؛ ميكال يان دي خويه: القرامطة، ترجمة حسني رينه، ط1، دار ابن خلدون، بيروت، 1978م، ص163 -166.

[65] القاضي عياض، المصدر السابق، ج5 ص213.

[66] المقري، المصدر السابق، ج2 ص237.

[67] أنظر: عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق، ص178 -180.

[68] ابن حيان، المقتبس، ج5 ص306.

[69] أنظر: فتحي زغروت، المرجع السابق، ص103.

[70] أنظر: خالد عبد الكريم حمود، المرجع السابق، ص176.

[71] ابن عذاري، المصدر السابق، ج1 ص186.

[72] ابن حوقل، المصدر السابق، ص82.

(73) محمود إسماعيل عبد الرازق: الأغالبة سياستهم الخارجية، ط3، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، 2000م، ص132.

(74) المالكي، المصدر السابق، ج2 ص223.

(75) أنظر: خالد عبد الكريم الحمود، المرجع السابق، ص190، 191.

(76) أنظر: إسماعيل المقدم، المرجع السابق، ص382، 385.

(77) اختلف في تاريخ وفاته فقيل أنه قتل سنة (341هـ/952م) في بلاد ملوية، في حين وثق ابن حيان وفاته سنة (326هـ/938م). أنظر: عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق، ص192؛ ابن حيان، المقتبس ج5 ص427.

(78) ابن حيان، المقتبس، ج5 ص350.

(79) كتب جماعة من العلماء والقضاة والأشراف والعدول والفقهاء والمحدثين محضر الطعن في النسب الفاطمي ببغداد سنة (402هـ/1011م) أيام خلافة القادر بالله العباسي (381 -422هـ/991 -1031م) وشهدوا جميعا أن الفاطميين ملوك مصر كفار فساق فجار ملحدون زنادقة معطلون وللإسلام جاحدون ولمذهب المجوسية والثنوية معتقدون قد عطلوا الحدود وأباحوا الفروج أحلوا الخمر وسفكوا الدماء وسبوا الأنبياء ولعنوا السلف وادعوا الربوبية. أنظر: ابن كثير(أبو الفداء إسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ج15 ص537 -540.

(80) القاضي النعمان، المصدر السابق، ص253، 330، 331، 347.

(81) المقري، المصدر السابق، ج3 ص60.

(82) محمود علي مكي، المرجع السابق، مج2 ص125.

(83) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1 ص158.

(84) "ومن الأخبار الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأثبات في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم والطعن في نسبهم... يعتمدون في ذلك على أحاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفا إليهم بالقدح فيمن ناصبهم وتفننا في الشمات بعدوهم... ثم كان بعد ذلك ما كان من ظهورهم دعوتهم بالمغرب وإفريقية ثم باليمن ثم الإسكندرية ثم بمصر والشام والحجاز وقاسموا بني العباس في ممالك الإسلام... وكيف يقع هذا كله لدعي في النسب يكذب في انتحال الأمر"، (ابن خلدون(أبو زيد عبد الرحمن بن محمد): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 2001م، ج1 ص27 -29).

(85) "وأنت إذا سلمت من العصبية والهوى، وتأملت ما قد مر ذكره من أقوال الطاعنين في أنساب القوم علمت ما فيها من التعسف والحمل مع ظهور التلفيق في الأخبار، وتبين لك منه ما تأبى الطباع السليمة

قبوله، ويشهد الحس السليم بكذبه، فإنه قد ثبت أن الله تعالى لا يمد الكذاب المفتعل بما لا يكون سببا لانحراف الناس إليه، وطاعتهم له على كذبه"، (المقريزي(أبو العباس أحمد بن علي): اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق جمال الدين الشيال، ط2، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996م، ج1 ص52).

(86) أنظر: عبد الكريم غلاب: قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005م، ج1 ص367.

(87) محمد سهيل طقوش: تاريخ الفاطميين في شمالي إفريقية ومصر وبلاد الشام، ط2، دار النفائس، بيروت، 2007م، ص62.

(88) يذكر أحد الباحثين الإسماعيليين أن المستنصر هو الذي كتب إلى العزيز يسبه ويهجوه وأن العزيز هو الذي رد عليه بهذا الجواب، والصحيح أنه لا ينبغي أن تكون هذه المراسلة بالعكس، ذلك أنه لا خلاف في نسب الخلفاء الأمويين بالأندلس ولم يقدح أحد في نسبهم بخلاف الفاطميين حيث أن نسبهم محل طعن وخلاف. أنظر: مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1965م، ص217، 218.

(89) ابن خلكان(أبو العباس أحمد بن محمد): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت، ج5 ص373.

(90) كتبت هذه الأبيات في زمن خلافة الطائع لله العباسي (363 -381هـ/974 -991م). أنظر ترجمته في: الذهبي، المصدر السابق، ج15 ص118 -127.

(91) "ذكر الخشني أن المرء أصبح بإمكانه ادعاء أشرف الأنساب ثم لا يجد في ذلك مكذبا"، (أحمد الطاهري: إمارة بني صالح في بلاد نكور، ط1، الخزانة العامة للكتب والوثائق، المغرب، 1998م، ص27، 28).

الحوار الديني بين أهل الذمة والمسلمين في الأندلس:
قراءة في الخلفيات والدلالات والنتائج

د/ محمد الأمين ولد أن
قسم التاريخ
جامعة نواكشوط، موريتانيا

المقدمة:

تمدنا مصادر التاريخ الإسلامي الأندلسي بالكثير من المعلومات حول الحوار الديني بين المسلمين وأهل الذمة[1] (النصارى واليهود)، ودور العلماء فيه، واستخدامهم لأساليب مختلفة في إقناع الخصوم بطرق كان طابعها سلميا على الرغم من ما وجه إليهم من الشتم والنقد اللاذع الذي لا يخلو من القسوة والبذاءة.

لقد كانت الأندلس الإسلامية خليطا من الأجناس والعناصر البشرية المختلفة، ومن بين هؤلاء النصارى واليهود الذين ظلوا يشكلون مجموعة بشرية متميزة، وقد تمتعوا بحقوق وامتيازات عديدة في ظل الحكم الإسلامي الأمر الذي شجعهم على الاندفاع بشكل كبير نحو الانفتاح على المسلمين، واستطاعوا منذ الفتح الإسلامي إقامة جسور للاتصال مع المسلمين من خلال الاختلاط والاحتكاك المباشر.

حافظ اليهود والنصارى في الأندلس على ثقافتهم الدينية الخاصة بهم، التي تستمد مصادرها من كتبهم المقدسة (التوراة والإنجيل)، وبعد الفتح الإسلامي للأندلس واستقرار المسلمين فيها أخذ النصارى واليهود يتعلمون لغة العرب والانفتاح على الثقافة العربية الإسلامية من ما ساعدهم على فهم الإسلام، ومن ثم توجيه الانتقاد له، بل الافتراء عليه أحيانا، من خلال التشكيك في بعض المعتقدات الإسلامية.

وقد تصدى بعض العلماء للدفاع عن الإسلام في الأندلس ضد شبهات النصارى واليهود، ومن بينهم الفقيه الأندلسي ابن حزم الظاهري (ت456هـ/1063م)، الذي اصطنع منهجا وأسلوبا للحوار مع أصحاب الديانات، وكانت له شهرة في مراوغة الخصوم بسبب علمه الواسع واطلاعه على الكتب القديمة.

وقد تمتع أهل الذمة في الأندلس بكامل الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية وعقد مجامعهم؛ مع الاحتفاظ بكنائسهم وبيعهم التي بقيت بأيديهم بعد الفتح؛ ولم يلجأ المسلمون إلى إكراه أحد على الدخول في دينهم، لأن ذلك يخالف ذلك قول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾[2].

ولتأكيد الحرية الدينية للمجتمع الأندلسي بمختلف عناصره، لم يكره المسلمون أحدا على الدخول في الإسلام، بل إن بعض الجماعات قد اتجهت إلى تقبل الدين الجديد باعتباره وسيلة للخلاص والتحرر من ظلم القوط؛ إضافة إلى أنها انبهرت بقيم العدل والتسامح التي لمستها عند الفاتحين المسلمين.

ولقد سعى المسلمون عند فتح الأندلس إلى كسب رعاياهم من أهل الذمة وإقناعهم بالإسلام وذلك بمخاطبتهم ومجادلتهم بالتي هي أحسن عملا بقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ ﴾[3]، الأمر الذي ساهم في إقبال كثير من أفراد هذه الفئة على الإسلام؛ ولم يكن ذلك طمعا في المال، كما قال بعض المؤرخين الأوروبيين، بل كان اتجاها صادقا نحو هذا الدين الجديد الذي استشعروا فيه كل الخير عند ما تبينوا تسامحه الصحيح بسبب مطالعاتهم واحتكاكهم بالمسلمين.

هذا وقد أسهم علماء المسلمين بشأن كبير في مجادلة أصحاب العقائد المخالفة وبخاصة من النصارى واليهود، ومن أشهر هؤلاء اطلاعا على عقائد أهل الذمة وبيان مواطن الاختلاف بينها وبين الإسلام العالم الأندلسي ابن حزم الذي يعود إليه الفضل في الرد على اعتراضاتهم ضد الإسلام، وكذلك مجادلتهم ونقد عقائدهم الفاسدة.

يطرح العمل جملة من الأسئلة من قبيل هل كان هناك بالفعل حوار بين أصحاب الأديان في الأندلس؟ وما هي القضايا التي شملها الحوار؟ وكيف أسهم ابن حزم الظاهري وابن النغريلة اليهودي في إثرائه؟

ذلك ما سنقوم بالجواب عليه من خلال هذا العمل المتواضع الذي يكتسي أهمية خاصة لما لهذا الحوار الديني بالأندلس من أهمية كبرى حيث شكلت الأندلس أرضا خصبة لالتقاء الديانات الثلاث(الإسلام، اليهودية، النصرانية). وسنتعرض فيه لثلاثة محاور:

المحور الأول: الحوار مع النصارى في الأندلس:

النصارى هم طائفة ظلت محافظة على دينها المسيحي، على الرغم من اندماجها في الحياة الإسلامية الجديدة التي عرفتها الأندلس بعد الفتح، وهذا الاسم هو الأكثر استخداما، ومفرده (نصراني)، قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ﴾[4].

وقد تم تداول مسمى النصارى على نطاق واسع في المصادر العربية، على الرغم من وجود عدة تسميات تردد إطلاقها عليهم بين فترة وأخرى، ومن أبرز هذه التسميات: ملحدون، مشركون، علوج، وقد أطلقت في فترات زمنية مختلفة.

كان للغنى الثقافي والفكري الذي عرفته الأندلس في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) أثره الواضح على السجالات والحوارات التي دارت بين أصحاب الأديان في الأندلس، والتي اتسمت بالحدة والسخرية والتقريع اللفظي، رغم الابتعاد عن العنف.

ترجع أهمية الحوار الديني بين المسلمين والنصارى بالأندلس إلى أنها تعكس روح التسامح الديني الذي يكفله الإسلام لغير المسلمين عامة وللنصارى خاصة؛ إذ يعطيهم حق الدفاع عن عقائدهم والمجادلة عنها وتبيان مواقفهم واعتراضاتهم على الإسلام.

لقد ازدهرت حياة النصارى داخل البيئة الإسلامية على كل المستويات، وبخاصة على المستوى الثقافي والفكري، حيث شاركوا مشاركة فعالة في الحياة الثقافية الإسلامية، وتأثروا بفعل انفتاحهم على التراث العربي الإسلامي؛ فتعلموا الأدب واللغة العربية، الشيء الذي سهل عليهم معرفة عقائد المسلمين.

1 - نقد ابن حزم للإنجيل:

الإنجيل هو الكتاب الذي أنزله الله على نبيه عيسى عليه السلام هدى ونور، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[5].

والأناجيل أربعة: إنجيل متى، وإنجيل مرقص، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا، بالإضافة إلى الرسائل الملحقة بها وتتضمن حسب المدون فيها: دعوة المسيح عليه السلام وتاريخه، وشيئا من دعوة أوائل النصارى، تاريخهم ورسائل دينية أخرى[6].

لقد صار عند النصارى بدل الإنجيل الواحد أربعة أناجيل يجعلونها في مقدمة كتابهم العهد الجديد، ولا ينسبون أيا منها إلى المسيح عليه السلام، وإنما هي منسوبة إلى متى ومرقص ولوقا ويوحنا، وهذه الأناجيل تحوي شيئا من تاريخ عيسى عليه السلام حيث ذكر فيها ولادته ثم تنقلاته في الدعوة ثم نهايته بصلبه وقيامته في زعمهم ثم صعوده إلى السماء[7].

فمن المعروف أن الإنجيل كان كتابا واحدا لكن ترجمته من الأرامية إلى اللاتينية واللغات القديمة الأخرى هي التي فتحت المجال واسعا لتحريفه والعبث بمحتوياته، ولولا ذلك لما تناقض مع القرآن الكريم. وليس ادعاؤهم أن عيسى بن مريم عليه السلام هو ابن الله إلى غير ذلك من تحريفهم وكذبهم على الله؛ تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وقد عمد المحاورون إلى إبراز البراهين من الكتب المقدسة لدحض الاتهامات، لكن التسامح الذي اتسم به الإسلام هو من دفع المخالفين من نصارى ويهود إلى المفاخرة بأديانهم بل وسب الإسلام والافتراء عليه. ويعتبر ذلك دليلا على سمو الإسلام وفتحه آفاقا واسعة لكافة رعاياه في كسب المعرفة والحرية في المعتقد وهما أمران أساسيان في المساجلات الدينية.

ومن المعروف أنه توجد اختلافات ليست قليلة بين هذه الأناجيل، ويعود ذلك إلى ما تعرضت له تعاليم نبي الله عيسى عليه السلام من تغيير بيد النصارى أنفسهم.

ولا يخفى ما تعرض له كتاب الله المسمى بالإنجيل من عبث العابثين؛ فلم يسلم من التحريف بالزيادة والنقصان على مر التاريخ، وذلك مصداقا لقول الله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[8].

كما تعرض أيضا للكتمان حيث لجأوا إلى إخفاء بعض أحكامه، ويشير القرآن الكريم إلى كتمان النصارى لكلام الله بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[9].

ويجزم ابن حزم بتعرض الإنجيل للتبديل والتحريف؛ فيقول: «وبالجملة؛ فكل كتاب وشريعة كانا مقصورين على رجال من أهلهما، وكانا محظورين على من سواهما؛ فالتبديل والتحريف مضمون فيهما»[10].

كما يقول أيضا عن الإنجيل: « إنما هي كتب أربعة مختلفة من تأليف أربعة رجال فأمكن في كل ذلك التبديل»[11].

تحدث ابن حزم في أكثر من موضع في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» عن تناقض الإنجيل بسبب ما تعرض له من تحريف، ومن ذلك أن الإنجيل الواحد تتناقض نصوص إصحاحاته مع بعضها بعضا؛ فعلى سبيل المثال جاء في أحد إصحاحات إنجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام تسلم مقاليد الكون حسب ادعاءات النصارى.

وفي هذا الصدد يقول ابن حزم: « وفي الباب الثالث من إنجيل يوحنا أن يحيى عليه السلام قال عن المسيح: قد رضي الأب عن الوالد وبرئ إليه بجميع الأشياء، وفي الباب الخامس من إنجيل يوحنا أيضا: ولهذا كانت اليهود تريد قتله؛ لأنه كان ليس يفسح عليهم سُنة السبت فقط، لكنه كان يدعي الله أبا ويسوي نفسه به، وبعد بيسير أن المسيح قال: كما يُحيي الأب الموتى ويقيمهم كذلك يُحيي الإبن من وافقه، وما يحكم الأب على أحد؛ لأنه برئ بالحكم إلى سليله »[12].

ويضيف ابن حزم: « هذا كفر ما قدرنا أحدا ينطق به لسانه حتى سمعناه من قبل هذا الكافر يوحنا - لعنه الله - والحمد لله رب العالمين »[13].

وفي تصورنا أن هذا الكلام لم يكن إلا من الزيادات والترجمات التي اعترت الكتب المقدسة في فترات سابقة وجاءت لغرض واضح يتمثل في تطويع الدين وإخضاعه لأهواء البشر ورغباتهم.

2 - عقيدة التثليث عند النصارى:

استفاد النصارى كثيرا من خلال انفتاحهم على الحوار مع المسلمين، وتمكنوا من إعادة النظر في بعض المفاهيم المسيحية المعروفة عندهم مثل قضية التثليث[14] التي كانت أهم معتقداتهم الفاسدة.

لقد بين القرآن الكريم نهي المولى عز وجل للنصارى عن القول بالتثليث وذلك في الآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا ﴾[15].

وقوله تعالى: ﴿ لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ وَإِن لَّمۡ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٧٣ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسۡتَغۡفِرُونَهُۥۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[16]

لقد بقيت قضية التثليث راسخة عند النصارى وجوهر عقيدتهم حتى في ظل الوجود الإسلامي بالأندلس؛ فقد ذكر ابن حزم أن إبراهيم بن سيار النظام رأس المعتزلة تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه بأن وضع له كتابا في تفضيل التثليث على التوحيد[17].

ومن أهم الانتقادات التي وجهها ابن حزم للنصارى قوله: « فوجدنا شريعة النصارى في غاية الفساد لوجوه: أحدهما قولهم بخلاف التوحيد في الإبن والأب وروح القدس، والثاني لفساد نقلهم لرجوعه إلى ثلاثة فقط، وهم مرقش ولوقا ويوحنا الناقل عن متى؛ فوضح عليهم الكذب وأن أناجيلهم متضادة، ظاهرة الكذب في أخبارها؛ فبطلت الثقة بنقلهم، مع أنها شريعة معمولة من أساقفتهم وملوكهم بإقرارهم، وما كان هكذا؛ فالأخذ به لا يجوز؛ إذ لا يجوز في هذا المكان إلا ما صحّ أنه جاء به المرسل عن الله تعالى »[18].

أثبت ابن حزم فساد عقيدة التثليث عند النصارى، وبين في مساجلاته أنها تتناقض مع التوحيد الصحيح بأدلة كثيرة، كمحاولته معرفة الأقانيم[19] ببعضها حيث سألهم عن علاقة

الكلمة بالأب والابن والروح القدس « ويقال لهم: الكلمة هي الأب أو الإبن أو روح القدس؟ أم شيء رابع؟ فإن قالوا شيء رابع؛ فقد خرجوا عن التثليث إلى التربيع، وإن قالوا إنها أحد الثلاثة سئلوا عن الدليل على ذلك؛ إذ العوى[20] لا يعجز عنها أحد »[21].

وتساءل ابن حزم إذا كانت الأقانيم الثلاثة التي قال بها النصارى شيئا واحد فبأي معنى يسمون أحدهم أبا والآخر ابنا والثالث روح القدس؟ وهم يقولون: « إن الثلاثة واحد، وإن كل واحد منهما هو الآخر، فالأب هو الابن، والابن هو الأب، وهما روح القدس، وليس روح القدس سواهما، وهذا هو عين التخليط »[22].

هذا وقد تصدى المسلمون في الأندلس لأطروحات النصارى، ودعوا للتحذير من فساد العقيدة النصرانية وتبيان زيغها وضلالها، وكان للشعراء مشاركة في هذا الجهد.

وفي هذا الصدد نشير إلى الشاعر عبد الجبار بن عبد الله بن أحمد المرواني (المتوفى سنة 516هـ/1122م) الذي تعرض في أرجوزته المشهورة في التاريخ للعقيدة النصرانية، وبخاصة لقضية التثليث التي شكلت مجالا لسجالات بين النصارى والمسلمين لما فيها من ضلال مبين.

يقول في معرض بيانه عن العلم والنظر فيه:

وصانعُ العالمِ فردٌ صمد	والصنعُ لم يشركهُ فيهِ أحدُ
فصنعُ الاثنين اشتراكٌ منهما	لا يخلوانِ من تغايرهِما
وكلُ ما زاد على اثنين كذا	مَن خالفَ التوحيدَ فهو قد هذى
والانفرادُ غايةٌ في المدحِ	والاشتراكُ من دواعي القَدحِ
وللنصارى القول بالتثليثِ	أفظعُ به من موقفٍ خبيثِ
وطابقوا اليهودَ في التجسيم	أُفٍ له من منطقٍ ذميمِ
جل الإله الفردُ عن شريكِ	فهو ذو التقديسِ والتبريكِ[23].

كما انتقد بعض سلوكيات النصارى الفاسدة، وعلى الأخص محبتهم للابنة أو ابنة الأخ، وذلك بقوله: « ونجد النصراني قد أمن ذلك من نفسه في ابنة عمه أيضا لأنه لا يطمع منها في ذلك، ولا يأمن ذلك من نفسه في أخته من الرضاعة؛ لأنه طامع بها في شرعته »[24].

المحور الثاني: الحوار مع اليهود في الأندلس:

اليهود من الهوادة، وهي المودة أو التهود، وهي التوبة كقول موسى عليه السلام: ﴿ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ﴾[25]، أي تبنا؛ فكأنهم سموا بذلك في الأصل لتوبتهم ومودتهم لبعضهم البعض، وقيل لنسبتهم إلى (يهود) أكبر أولاد يعقوب عليه السلام[26].

وقد وردت في القرآن الكريم بعض الآيات التي توضح اشتقاق كلمة يهود من الفعل "هاد"، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[27].

عرف اليهود عبر العصور بأكثر من تسمية منها (عبري) و(إسرائيلي)، لكن تسمية (يهود) هي الأكثر استخداما، وبخاصة في المصادر التاريخية العربية؛ ولهذه التسمية دلالة دينية إذ تطلق على كل من يعتقد في الديانة اليهودية ويؤمن بها، ويمارس طقوسها وشعائرها؛ فيهودي نسبة إلى اليهودية، كما أن مسيحي نسبة إلى المسيحية، ومسلم نسبة إلى الإسلام، وهي إذا ذات دلالة دينية خالصة[28].

وتؤكد الآية القرآنية أنه: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[29] ما يفيد بنسبة يهودي إلى اليهودية، وبالدلالة الدينية الخالصة، كون هذه الآية تنفي عن إبراهيم عليه السلام نسبته إلى اليهود أو النصارى، ولكن تثبت انتماءه إلى دين الإسلام.

لم تسلم عقائد اليهود بالأندلس من هذا الحوار الحاد؛ فقد تعرضت شريعتهم لانتقادات ابن حزم، حيث ألف كتبا في هذا المجال، ومن أبرز مصنفاته في هذا الصدد:

-رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي: نشرها إحسان عباس ضمن الجزء الثالث من رسائل ابن حزم.

-كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما يحتمل التأويل[30].

-كما ألف في إطار حواره مع اليهود كتابه المسمى الفصل في الملل والأهواء والنحل[31]، ذلك الكتاب الذي يناقش فيه ابن حزم ما اشتملت عليه التوراة التي بين أيدي اليهود من تناقض وتحريف وتبديل، حيث أفرد لذلك فصلا خاصا سماه «فصل في مناقضات ظاهرة وأكاذيب واضحة في الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة»، كما تطرق فيه أيضا إلى جوانب كثيرة من عقائد النصارى واليهود، مما يدل على سعة اطلاعه ودقة معلوماته.

يعد كتاب (الفصل) موسوعة شاملة أرخت للأديان والأهواء والملل والنحل ناقش فيها ابن حزم التوراة مبينا ما أضيف إليها من أباطيل وأكاذيب بسبب التحريف والتبديل، وقد وصف جاك ريسلر كتاب الفصل بقوله: « يعد كتابه حول الأديان والمذاهب أول بحث بين البحوث الدينية المقارنة ويكشف عن تناقضات في الحكايات التوراتية، لم تظهر في أوروبا إلا بعد خمسمائة سنة »[32].

وقد أشار ابن بسام إلى انفتاح ابن حزم على أصحاب الملل المختلفة وبخاصة اليهود بقوله: « ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة »[33].

ولقد كانت لابن حزم نظرة خاصة إلى اليهود؛ فقد اعتبرهم أعداء لله تعالى وللرسول صلى الله عليه وسلم، وحذر من عدم الاستكانة لهم ومن التهوين في أمرهم « لا سيما إن كان العدو من عصابة لا تحس إلا الخبث مع مهانة الظاهر فيأنس المغتر إلى الضعف البادي، وتحت ذلك الختل والختر والكيد والمكر، كاليهود الذين لا يحسنون شيئا من الحيل، ولا آتاهم الله شيئا من أسباب القوة وإنما شأنهم الغش والتخابث والسرقة على التطاول والخضوع مع شدة العداوة لله تعالى ولرسولهﷺ »[34].

1 - نماذج من نقد ابن حزم للتوراة:

التوراة هي كلمة عبرانية تعني الشريعة أو الناموس، ويراد بها في اصطلاح اليهود: خمسة أسفار يعتقدون أن موسى عليه السلام كتبها بيده، ويسمونها (توراة) أو (بنتاتوك) نسبة إلى (بنتا)، وهي كلمة يونانية تعني خمسة أي الأسفار الخمسة[35]، وهذه الأسفار هي:

-**سفر التكوين:** يتحدث عن خلق السماوات والأرض وآدم والأنبياء بعده إلى موت يوسف عليه السلام.

-**سفر الخروج:** يتحدث عن قصة بني إسرائيل من بعد موت يوسف عليه السلام إلى خروجهم من مصر، وما حدث لهم بعد الخروج مع موسى عليه السلام.

-**سفر اللاويين:** وهو نسبة إلى لاوى بن يعقوب الذي من نسله موسى وهارون عليهما السلام، وأولاد هارون هم الذين فيهم الكهانة أي القيام بالأمور الدينية، وهم المكلفون بالمحافظة على الشريعة وتعليمها للناس، ويتضمن هذا السفر أمورا تتعلق بهم وببعض الشعائر الدينية الأخرى.

-**سفر العدد:** وهو معني بعد بني إسرائيل، ويتضمن توجيهات وحوادث حدثت لبني إسرائيل بعد الخروج.

-**سفر التثنية:** ويعني تكرير الشريعة، وإعادة الأوامر والنواهي عليهم مرة أخرى، وينتهي هذا السفر بذكر موت موسى عليه السلام وقبره[36].

لقد حاول ابن حزم كشف ما طرأ على عقائد اليهود من تغيير وتحريف، ويقول في ذلك: «وجدنا اليهود أيضا شريعتهم في غاية الفساد؛ لأنها راجعة إلى كتب ضائعة النقل، لم ينقلها من أول كونها إلى فشوها عندهم كافة، بل دخلها التغيير والإتلاف وانقطاع حكمها ونقلها،

لكفرهم بها أيام دولتهم ثم بعدها ، واتصال ذلك فيهم المئين من السنين، مع عظيم ما فيها من كذب الأخبار، مع بطلان شرائعهم التي أمروا بها بإقرارهم، وامتناع إقامتها ، وما كان هكذا فليس هو من عند الله بل هو باطل مفتعل، إذ لا سبيل إلى العمل بالواجب عندهم»[37].

تعرضت التوراة للكثير من العبث والتبديل والتحريف، فاليهود انحرفوا انحرافات خطيرة في دينهم؛ فكفروا وأعرضوا عن دين الله، ولهذا لا يمكن أن تسلم التوراة من التحريف والتبديل عن قصد وإصرار، ويمكن الاستدلال بالقرآن الكريم على قيام اليهود بالتغيير والتبديل والافتراء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[38].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[39].

ومن ما لا شك فيه أن التوراة الموجودة اليوم هي غير التوراة التي أنزلت على نبي الله موسى عليه السلام؛ فهناك من التناقضات في نصوصها ما أثبته علماء الإسلام قديما ، قال الله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[40].

كما بين القرآن الكريم؛ فقد طالت التوراة يد التحريف؛ لأن الله تبارك وتعالى أوكل حفظها إلى أهلها مصداقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾[41].

ويشير السموأل إلى أن علماء اليهود وأحبارهم يعلمون أن هذه التوراة التي بأيديهم لا يعتقد أحد منهم البتة أنها التوراة المنزلة على نبي الله موسى عليه السلام؛ لأن موسى صان التوراة عن بني إسرائيل ولم يبثها فيهم، وإنما سلمها إلى أبناء عشيرته أبناء لاوي[42].

وفي هذا الصدد نشير إلى ما قام به الفقيه الأندلسي ابن حزم من ردود مشفوعة بالأدلة النقلية والعقلية بيَن فيها تناقضات التوراة بفعل ما أدخل على متنها من زيادة ونقصان.

2- تناقض التوراة في قصة تجلي الله تعالى لإبراهيم:

حاول ابن حزم إثبات أن الكتاب المقدس لدى اليهود (التوراة) فاقد لعنصر التواتر في نقله، وأنه لم يسلم من الخطأ والغلط لدخول يد التحريف عليه على مر العصور والأزمنة. ويستدل بالنصوص التي وردت في الكتاب نفسه؛ فقد تضمنت الكثير من المُحال الشرعي والعقلي أو لتناقض النصوص مما يشهد على عدم نسبة هذا الكتاب كله إلى الله تبارك وتعالى.

لقد اعتمد ابن حزم على القرآن الكريم في تبيان وإظهار تناقض التوراة؛ فقد وردت قصة في التوراة تقول: « وتجلى الله لإبراهيم عند بلاطات ممرا، وهو جالس عند باب الخباء عند حمى النهار، ورفع عينيه ونظر فإذا بثلاثة نفر وقوف أمامه؛ فنظر وركض لاستقبالهم عند باب الخباء وسجد على الأرض وقال: يا سيدي إن كنت قد وجدت نعمة في عينيك؛ فلا تتجاوز عبدك ليؤخذ قليل من ماء، واغسلوا أرجلكم واستندوا تحت الشجرة، وأقدم لكم كسرة من الخبز تشتد بها قلوبكم وبعد ذلك تمضون، فمن أجل ذلك مررتم على عبدكم؛ فقالوا: اصنع كما قلت فأسرع إبراهيم إلى الخباء إلى سارة، وقال لها اصنعي ثلاث صيعان من دقيق سميد، اعجنيه واصنعي خبز ملة، وحضر إبراهيم إلى البقر، وأخذ عجلا رخيصا سمينا ودفعه للغلام واستعجل بإصلاحه، وأخذ سمنا ولبنا، والعجل الذي صنعوه وقدم بين أيديهم وهو واقف عليهم تحت الشجرة وقال: كلوا، قال أبو محمد رضي الله عنه: في هذا الفصل آيات من البلاء شنيعة نعوذ بالله من قليل الضلال وكثيره »[43].

استطاع ابن حزم أن يكشف التناقض الذي عبرت عنه هذه القصة في التوراة وذلك في النقاط التاية:

-من المحال والكذب أن يخبر إبراهيم بأن اللّه تعالى تجلى له، وإنما تجلى له ثلاثة من الملائكة.

-إنه يخاطب الملائكة بخطاب الواحد.

-سجود إبراهيم للملائكة وذلك باطل.

-خطابه لهم بأنه عبدهم؛ فإن كان المخاطب بذلك هو الله تعالى وهو المتجلى له؛ فقد عادت البلية، وإن كان المخاطبون بذلك الملائكة؛ فحاشى لله أن يخاطب بالعبودية غير الله تعالى مخلوقا مثله[44]، وهذا محال من نبي.

-قوله يأخذه قليل من ماء ويغسل أرجلكم، وأقدم كسرة من الخبز تشتد بها قلوبكم، وهذا محال بحق الله والملائكة؛ وهذه على كل حال كذبة باردة سمجة.

-إخباره خبرا عن الله تعالى أو عن الملائكة أنهم أكلوا الخبز والشوى والسمن واللبن، وحاشاه أن يكون هذا خبرا عن الله تعالى ولا عن الملائكة.

- إقرارهم بأن إبراهيم أطعم الملائكة اللحم واللبن والسمن معا، والربانيون منهم يحرمون هذا اليوم[45].

ويضيف ابن حزم قائلا: « أين هذا الكذب البارد الفاضح الذي يشبه عقول اليهود المصدقين به؟ من الحق المنير الواضح عليه ضياء اليقين من قول الله عز وجل في هذه القصة

ذاتهـا: ﴿ وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُواْ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴾[46] »[47].

وقد أثبت القرآن الكريم بأن من جاء إبراهيم عليه السلام هم ملائكة كرام على صورة البشر، إلا أنهم يبقون محتفظين بخصائصهم كملائكة لا يأكلون، وأنهم أبلغوا إبراهيم بأنهم مرسلون إلى قوم لوط.

ويستدل من ذلك على أن الكتب السماوية لا يمكن أن تتعارض في فحوى قصة واحدة ومضمونها؛ فقد بين القرآن الكريم أن الرجال الثلاثة هم ملائكة مرسلون إلى قوم لوط. وهكذا نتبين حجم التحريف الذي أصاب التوراة وعبث يد اليهود بها سواء في نقلها أوترجمتها أو حفظها.

3- التشبيه والتجسيم في التوراة:

اختلفت نظرة اليهود إلى الله تبارك وتعالى عن ما كان يعتقده المسلمون؛ فقد كان الاعتقاد السائد عند المسلمين الذي يتمثل في التفكر في خلق الله وعدم التفكر في ذاته تعالى، بينما كان اليهود يفكرون في ذاته عز وجل؛ فيشبهونه بصفات البشر، كما يجسمونه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

تطرق ابن حزم من خلال نقده للتوراة إلى نظرة اليهود للذات الإلهية موضحا الخلل في عقيدتهم تجاهها، وذلك من خلال التشبيه والتجسيم حيث يعرض لما أصاب التوراة من التحريف والتبديل.

آ -**التشبيه:** سعى اليهود من خلال تحريفهم للتوراة إلى وصف الله عز وجل بصفات فيها تشبيه الخالق بالإنسان ذي الجوارح بما ينافي قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[48]، وهو ما ينفي الكيفية عن صفات الله تعالى.

وقد تحدث القرآن الكريم عن افتراء اليهود وكذبهم على الله تعالى، ورد على أقوالهم المخزية؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[49].

يشير ابن حزم إلى تشبيه اليهود الخالق بالمخلوق اعتمادا على توراتهم كما يزعمون « قال الله تعالى: أصنع بناء آدم كصورتنا كشبهنا، قال أبو محمد (رضي الله عنه): ولم يقل إلا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخلق، كما تقول هذا عمل الله، وتقول للقرد والقبيح والحسن هذه صورة الله، أي

تصوير اللّه، والصفة التي انفرد بملكها وخلقها، لكن قوله كشبهنا منع التأويلات وسد المخارج وقطع السبل وأوجب شبه آدم للّه عز وجل ولا بد ضرورة، وهذا يعلم بطلانه ببديهة العقل؛ إذ الشبه والمثل معناهما واحد، وحاشا للّه أن يكون له مثل أو شبيه »[50].

ويضيف ابن حزم: « وقال اللّه هذا آدم قد صار كواحد منا معرفة في الخير والشر والآن كي لا يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة ويأكل ويحيا إلى الدهر فطرده اللّه من جنات عدن، قال أبو محمد (رضي اللّه عنه): حكايتهم عن اللّه تعالى هذا آدم قد صار كواحد منا مصيبة من مصائب الدهر، وموجب ضرورة أنهم آلهة أكثر من واحد، ولقد أدى هذا القول الخبيث المفترى كثيرا من خواص اليهود إلى الاعتقاد أن الذي خلق آدم لم يكن إلا خلقا خلقه اللّه تعالى قبل آدم، وأكل من الشجرة التي أكل منها آدم فعرف الخير والشر، ثم أكل من شجرة الحياة؛ فصار إلها من جملة الآلهة، نعوذ باللّه من هذا الكفر الأحمق، ونحمده؛ إذ هدانا للملة الزاهرة الواضحة التي تشهد سلامتها من كل دخل بأنها من عند اللّه تعالى »[51].

ب - **التجسيم:** سعى اليهود بافتراءاتهم إلى تجسيم اللّه تبارك وتعالى بأن جعلوا للّه صورة وتشبيها، واللّه منزل عن النظائر والأشباه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وقد تعقب ابن حزم خروج اليهود عن الحق واتباعهم الباطل والهوى ورد عليهم، وأثبت التناقض والتلاعب في كتبهم.

يشير ابن حزم في كتابه (الفصل) إلى قيام اليهود بتشبيه الذات الإلهية بصفات البشر؛ فقد قالوا: في التوراة حسب زعمهم: « إن اللّه عز وجل قال لبني إسرائيل لقد رأيتموني كلكم من السماء، فلا تتخذوا معي آلهة الفضة، ثم قال بعد ذلك: ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من المشايخ، ونظروا إلى إله إسرائيل، وتحت رجليه كلبنة من زمرد فيروزي وكسماء صافية، ولم يمد الرب يده إلى خيار بني إسرائيل الذين نظروا إليه وأكلوا وشربوا وقال بمقربة من ذلك: وكان منظر عظمة السيد كنار آكلة في قرن الجبل يراه جماعة من بني إسرائيل، قال أبو محمد «رضي اللّه عنه»: هذا تجسيم لا شك فيه، وتشبيه لا خفاء به »[52].

المحور الثالث: حوار ابن حزم مع ابن النغريلة اليهودي:

لقد أبدى اليهود عداءهم الشديد للإسلام منذ بعث سيدنا محمد صلى اللّه عليه وسلم، فحاول اليهود بكل السبل إفساد عقيدة المسلمين وذلك مصداقا لقوله وتبارك وتعالى: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ ﴾[53].

وقد بين القرآن الكريم جوانب من تآمر اليهود على النبي والمسلمين وتحالفهم مع الكافرين في قوله تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا

كَانُواْ يَفْعَلُونَ ۝٧٩ تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ۝٨٠ وَلَوْ كَانُواْ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِيِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾[54].

لقد سعى الإسلام إلى نقض الكثير من المفاهيم والعقائد الفاسدة لدى اليهود دون أن ينكر عليهم أنهم أصحاب رسالة سماوية وكتاب منزل من عند الله هو التوراة، أنزله على نبيه موسى بن عمران عليه السلام.

ولا جدال في أن اليهود حرفوا شريعة الله؛ فأدخلوا عليها الكثير من الزيادة والنقصان؛ فبدلوا وغيروا تماشيا مع رغباتهم وأهوائهم، ولهذا وجد ابن حزم وغيره مجالا لنقد التوراة وإبطال التحريف الذي طرأ عليها والعودة إلى الشريعة الحقة.

كما كان القصد من الحوار الاقتداء بالقرآن الكريم في دعوة المخالفين إلى الإسلام امتثالا لقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾[55].

عاش يهود الأندلس في جو من الحرية والتسامح لم يكونوا يحلمون به من قبل، فما كان منهم إلا أن استغلوا مناصبهم ومكانتهم للكشف عن حقدهم وعدائهم للإسلام وأهله، على الرغم من إحسان المسلمين إليهم وتقريبهم.

وقد ساعدت اليهود إجادتهم اللغة العربية في الجدل المثير بينهم وبين المسلمين في الأندلس، ومن خلال هذا الصراع الذي ظهر في الأندلس برز كبار المتخاصمين والمتحاورين في القضايا الدينية، وأبرز هذه الخصومات تلك المناظرات التي دارت بين ابن حزم و اسماعيل بن النغريلة، فمن جانب المسلمين كان ابن حزم الذي بلغت شهرته الآفاق في هذا الميدان، ويقابله من اليهود أبرز علمائهم وهو اسماعيل بن النغريلة الذي طعن بالملل، وألف كتابا في الرد على ابن حزم، وجاهر في الطعن على ملة الإسلام[56]؛ فقد كان لابن حزم حوار ديني عنيف مع العالم اليهودي إسماعيل بن النغريلة الذي تعمق في الثقافة الإسلامية، وتمكن من السيطرة على اللغة العربية بوصفها أهم أدوات المناقشة والجدل في مجال الأديان.

وكتب ابن حزم رسالة في الرد على التهم والتناقضات التي حاول ابن النغريلة أن يلصقها بالقرآن الكريم، ومن ما قاله ابن حزم في رسالته: « وبعد؛ فإن بعض من تقلى قلبه للعداوة للإسلام وأهله، وذوبت كبده ببغضه الرسول صلى الله عليه وسلم من متدهرة[57] الزنادقة المستسرّين بأذل الملل وأرذل النحل من اليهود التي استمرت لعنة الله على المرتسمين بها، واستقر غضبه عز وجل على المنتمين إليها، أطلق الأشر لسانه، وأرخى البطر عنانه، واستشمخت

لكثرة الأموال لديه نفسه المهينة، وأطغى توافر الذهب والفضة عنده همته الحقيرة، فألف كتابا قصد فيه، بزعمه إلى إبانة تناقض كلام الله عز وجل في القرآن...»[58].

ويختم ابن حزم رسالته الطريفة بقوله: « أوردنا في هذا الكتاب من شنعهم أشياء تقشعر منها الجلود، ولولا أن الله تعالى نص علينا من كفرهم ما نص كقوله تعالى عنهم: إنهم قالوا عزير ابن الله، ويد الله مغلولة، وأن الله فقير ونحن أغنياء، لما استجزنا ذكر ما يقولون لشنعته وفظاعته، ولكننا اقتدينا بكتاب الله عز وجل في بيان كفرهم، والتحذير منهم »[59].

وقد حوت هذه الرسالة ردودا قاسية مشفوعة بالأدلة من القرآن الكريم على كل ما أورده ابن النغرلة في كتابه من مزاعم ضد الإسلام والقرآن.

ولا يخفى ما لهذا الحوار الذي تصدره ابن حزم من أهمية في الدفاع عن الإسلام، بالإضافة إلى كونه وسيلة مهمة من وسائل التعريف به والدعوة إليه، ونافذة يمكن من خلالها الإطلالة على الآخر، ومعرفة نظرته لنفسه وللإسلام.

بلغت الجرأة بابن النغريلة إلى الاعتراض على القرآن الكريم، وقد أورد له ابن حزم عدة اعتراضات على القرآن الكريم حاول من خلالها إلصاق شبهة التناقض عليه.

ومن ذلك اعتراضه على قول الله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا ﴾[60]. وقال: كيف يكون مباركا وهو يهدم البناء ويهلك كثيرا من الحيوان، ويضيف ابن حزم: « وليت شعري أما درى هذا الجاهل أنه لولا شرب الماء لم يكن في الأرض حيوان أصلا لا إنسان ولا ما سواه، وأن عناصر جميع المياه الظاهرة على وجه الأرض والمختزنة في أعماقها إنما هي من مواد القطر النازل من السماء؟ »[61].

لم يقتصر الحوار بين ابن حزم وابن النغريلة على ما ورد في رسالة ابن حزم للرد على ابن النغريلة، فقد أورد في كتابه (الفصل) مناظرة شفهية جرت بينه وإسماعيل بن النغريلة يتلخص مضمونها في أن ابن حزم اعترض على ما تنسبه التوراة من كذب لإبراهيم عليه السلام، حين قال عن سارة زوجته إنها أخته، وبذلك يكون اليهود قد نسبوا إلى إبراهيم أنه تزوج أخته، وقد تهرب ابن النغريلة من نقد ابن حزم لقوله له بأن لفظة "أخت" تدل في لغتهم العبرية على الأخت والقريبة، ولكن ابن حزم امتنع عن صرف هذه اللفظة بهذا المعنى عندما قال: « يمنع صرف هذه اللفظة إلى القريبة هاهنا قوله: لكن ليست من أمي وإنما بنت أبي، فوجب أنه أراد الأخت بنت الأب، وأقل ما في هذا إثبات النسخ الذي تفرون منه فخلط ولم يأت بشيء »[62].

لقد تصدر ابن حزم الحوار مع اليهود في الأندلس حيث تعرض لكتابهم المقدس (التوراة) ؛ فانتقد التحريف والتبديل الذي تعرض له من قبل أحبار اليهود مستدلا بالقرآن الكريم وبتناقضاتهم التي بدت من خلال أباطيلهم وافترائهم على الله تبارك وتعالى؛ وقد بين جوانب

من عقائدهم الفاسدة، وإعراضهم عن الحق واتباعهم الباطل والهوى، ورد عليهم وأثبت التناقض والتلاعب في كتبهم.

كما كان لابن حزم أيضا؛ حوار مع العالم اليهودي إسماعيل بن النغريلة الذي تعمق في الثقافة العربية الإسلامية، من ما مكنه من توجيه بعض الانتقادات والاعتراضات على القرآن، وهو ما شكل مجالا ليرد عليه ابن حزم بالأدلة الدامغة؛ مبينا افتراءاته وتناقضاته الكثيرة، واصفا إياه بالجهل الشديد.

الخاتمة:

إن الحوار الديني بين المسلمين وأهل الذمة بالأندلس اتسم بطابع السلم الذي هو أساس التعامل الذي يدعو إليه الإسلام، على الرغم من حدة النبرة التي اتخذها الجدل؛ أحيانا بين تلك العناصر المختلفة في الدين، فقد كان ابن حزم بأسلوبه الجدلي ميالا إلى الغلظة والتشدد تجاه مخالفيه، ولا ضير في ذلك ما دام هدف الجدل والحوار إبراز كل طرف معتقداته وآرائه التي وصلت أحيانا حد التناقض.

كما كشف هذا الحوار عن الشأن الذي لعبه علماء الإسلام في الدفاع والذود عن دينهم، وكان من أهم من تصدوا لذلك العالم الأندلسي ابن حزم، والذي تقوى موقفه باطلاعه وقراءته للنصوص والكتب الدينية القديمة، من ما سمح له بنقد الأباطيل والتحريفات التي شابت التوراة والإنجيل.

- شكل هذا الحوار دليلا على احترام الإسلام للرأي الآخر المخالف في الدين والملة، بما في ذلك من قبول للتنوع والتعدد داخل المجتمع الواحد، مما أسهم في إشاعة جو من المحبة والتعايش بين مكونات المجتمع الواحد.

- رغم التباين في المبادئ والآراء بين المسلمين وأهل الذمة؛ فإن ذلك لم يقد إلى الصدام والصراع؛ ذلك أن الأديان والمعتقدات مهما اختلفت تدعو إلى حفظ أسباب الاستقرار والسلام بما يؤدي إلى إغناء الحضارة وازدهارها.

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن الحوار الديني الذي دار بين المسلمين ورعاياهم من أهل الذمة كان باللغة العربية وهو أمر بالغ الدلالة في مدى تعرب اليهود والنصارى بالأندلس الإسلامية، وكذلك مستوى انفتاحهم على الثقافة العربية الإسلامية، كما أنه ينفي كل ألوان التعصب والانعزال بين مكونات المجتمع، ويبقى السؤال المطروح: هل بإمكاننا في الوقت الحاضر الاستئناس بما قدمته الحضارة الإسلامية في الأندلس لتعبيد الطريق أمام الحوار الجاد بين أتباع الأديان والعقائد بشكل يطبعه السلم والأمان والتفاهم؟

الهوامش:

(1) أطلق مصطلح أهل الذمة على الرعايا من غير المسلمين في الدولة الإسلامية من جهة وغير المسلمين من جهة أخرى، وذلك بناء على [عقد الذمة] وهو عقد بين أهل الذمة والدولة الإسلامية عاشوا في ظله تحت حكم الإسلام، ويترتب على هذا العقد الأمان على الأرواح والأعراض والأموال في دار الإسلام، ينظر بهذا الخصوص محمد الأمين ولد أن: أهل الذمة بالأندلس في ظل الدولة الأموية، دار الأوائل، دمشق 2011، ص22 وما يليها.

(2) الآية 256، سورة البقرة.

(3) الآية 125، سورة النحل.

(4) الآية 67، سورة آل عمران.

(5) الآية 46، سورة المائدة.

(6) الخلف سعود بن عبد العزيز الخلف سعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، دار أضواء السلف للنشر والتوزيع، الرياض، ط5، 1427هـ/2006م، ص197 -199.

(7) نفسه، ص201.

(8) الآية 79، سورة البقرة.

(9) الآية 173، سورة البقرة.

(10) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، مطبعة دار الجيل، بيروت، د.ت، ج1، ص 196 -197.

(11) نفسه، ج1، ص197.

(12) نفسه، ج1، ص175 -176.

(13) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص176.

(14) المراد بالتثليث عند النصارى هو إله واحد الأب والإبن والروح القدس إله واحد، وأن الأب والابن والروح القدس أقانيم يمتاز كل منهم عن الآخر منذ الأزل وإلى الأبد، وشرح عقيدة التثليث عندهم: أن وحدانية الله وحدانية حقيقية وكذلك تثليثه، فهو واحد حقيقي وهو في الوقت نفسه ثلاثة حقيقية وكذلك تثليثه، فهو واحد حقيقي وهو في الوقت نفسه ثلاثة حقيقية، حيث يتميز كل واحد من هؤلاء الثلاثة بأعمال ومميزات ليست من مميزات الآخر، وهم في نفس الوقت واحد في جوهرهم أي أن لهم ذاتا واحدة، وهم متساوون في قدرتهم ومجدهم، ووجودهم لم يسبق أحد منهم الآخر، الخلف سعود بن عبد العزيز، المرجع السابق، ص270 -271.

(15) الآية 170، سورة النساء.

(16) سورة المائدة: الآية73 -74.

(17) ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2003م، ج1، ص278.

(18) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص137.

(19) الأقانيم: الأصول واحدها أقنوم، قال الجوهري وأحسبها رومية، ابن منظور محمد بن مكرم (ت711هـ/1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج12، ص496.

(20) العوي: الذئب. عوى الكلب والذئب يعوي عيا وعواء وعوة وعوية، كلاهما نادر: لوى خطمه ثم صوت، وقيل مد صوته ولم يفصح، ابن منظور، المصدر السابق، ج15، ص107.

(21) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص119.

(22) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص112.

(23) ابن بسام الشنتريني، المصدر السابق، ج1، ص579.

(24) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص370.

(25) الآية 156، سورة الأعراف.

(26) محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998 ، ص49.

(27) الآية 69، سورة المائدة.

(28) محمد خليفة حسن أحمد، المرجع السابق، ص 29.

(29) الآية 67، سورة آل عمران.

(30) الحميدي أبو عبد الله محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ/1997م، ص278/ ابن الخطيب لسان الدين بن محمد السلماني (ت 776هـ/1374م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق يوسف طويل ومريم قاسم طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، ج4، ص89.

(31) ابن بسام أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت 542هـ/1148م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.، ج1، ص105 / ابن الخطيب، المصدر السابق، ج4، ص89.

(32) جاك ريسلر، الحضارة العربية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط1، 1993، ص171.

(33) ابن بسام الشنتريني، المصدر السابق، ج1، ص105.

(34) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص42.

(35) الخلف سعود بن عبد العزيز، المرجع السابق، ص 76.

(36) الخلف سعود بن عبد العزيز، المرجع السابق، ص76 -77.

(37) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص138.

(38) الآية 74، سورة البقرة.

(39) الآية 77، سورة آل عمران.

(40) الآية 92، سورة الأنعام.

(41) الآية 44، سورة المائدة.

(42) السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، بذل المجهود في إفحام اليهود، تقديم عبد الوهاب طويلة، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1410هـ/1989م، ص125.

(43) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص219 -220.

(44) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 220.

(45) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص221.

(46) الآية 68 -69، سورة هود.

(47) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص221.

(48) الآية 11، سورة الشورى.

(49) الآية 30، سورة التوبة.

(50) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص202 -203.

(51) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص207.

(52) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص255.

(53) الآية 82، سورة المائدة.

(54) الآية 78 -81، سورة المائدة.

(55) الآية 63، سورة آل عمران.

(56) ابن بسام الشنتريني، المصدر السابق، ج1، ص478.

(57) متدهرة: من الفعل دهر، الدهر: الأمد الممدود، وقيل الدهر ألف سنة. قال ابن سيده: وقد حكى فيه الدهر، بفتح الهاء. وجمع الدهر أدهر ودهور وكذلك جمع الدهر. وعامله مداهرة ودهارا، ابن منظور، المصدر السابق، ج4، ص292 -293. ولعل ابن حزم يقصد بقوله متدهرة صيغة تفعل من الدهر، إذ لم نعثر على كلمة متدهرة بهذه الصيغة في معاجم اللغة.

(58) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص 42.

(59) نفسه، ج3، ص70.

(60) الآية 9، سورة ق.

(61) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص56.

(62) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، ص225.

البيطرة والبيزة بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط

د/ سعيد بنحمادة
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
مكناس، المغرب.

يمثل علم البيطرة وتربية الدواجن أو "البيرزة" تكملة لعلمي الطب والصيدلة كما عرفهما المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، واللذين استندا إلى النقد والتصحيح والتجربة، مما جعلهما يشكلان مدرسة قائمة المعالم والأركان[1].

وتتوزع المعارف البيطرية بين المعاجم والمصنفات الأدبية والفلاحية والطبية؛ فالمعاجم الموضوعاتية تخصص لذلك بابا مستقلا يسمى "باب البهائم"، مفصلة من خلاله في أمراض الدواب والطيور والدواجن[2].

ومن جهتها تتضمن كتب الفقه والأحكام والنوازل فصولا ونوازل؛ منها ما يخص عيوب الدواب التي يُردّ البيع بها[3]؛ ومنها ما يتصل بالصيد والذبائح؛ أو بكراء الرواحل والدواب[4]؛ أو تربية الحمام والدجاج، ودود القز، والنحل[5]، والتي تشمل معلومات ضمنية عن البيطرة وأهمية اللحوم في التغذية، والحضور الهام للحيوانات والطيور في المعاش اليومي.

أما كتب الفلاحة فتتفاوت في إدراجها للمعارف والتجارب البيطرية؛ فإذا كان ابن بصال لم يدمج مثل هذه المعلومات في مصنفه، بسبب اقتصاره، في نظرنا، على تجاربه الشخصية. فقد أعرض أبو الخير الإشبيلي عن إدراج الموضوع ضمن كتاب الفلاحة المنسوب إليه، مبررا ذلك بكونه علما قائما بذاته؛ قائلا في هذا الصدد: ((وأما ما ذكروه عن تخير الغنم والبقر والخيل والبغال والحمير، وعلاج أدوائها ودفع الآفات عنها، وما يصلح لها من العلف، وتخير مواضع الرعي ... فهو أشبه بالبيطرة منه بالفلاحة، وقد ذكرت ذلك في كتاب البيطرة))[6]؛ مقتصرا على تربية النحل، والحمَام، وشؤون القنص، وكيفية محاربة بعض الحشرات[7]، مما ينمّ عن وعي بأهمية التخصص في تناول قضايا البيطرة، واستقلالها عن شؤون الزراعة بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط.

أما ابن حجاج فقد تناول البيطرة والبيزرة في كتابه "المقنع في الفلاحة"[8]. ومثله في ذلك ابن العوام الذي خصص الباب الحادي والثلاثين لذلك؛ معتبرا البيطرة ((أول القول في فلاحة الحيوان، من ذلك اتخاذ البقر والضأن والمعز، ذكرانها وإناثها، واختيار الجيد منها، ومعرفة انزاي فحولها عليها، وما يصلح لها من العلف والماء، وعلاج بعض أدوائها، وعللها، ومعرفة سياستها، وغير ذلك من مصالحها)). في حين جعل الباب الموالي متعلقا بالدواب، من حيث ((اتخاذ الخيل والبغال والحمير والإبل، ذكرانها وإناثها، للقنية وللركوب، والاستعمال في أعمال الفلاحة، وفي العزوق في الحج، وشبه ذلك، واختيار الجيد منها، ووقت انزاي فحولها على إناثها، وقدر أعمار فحولها وإناثها على حسب المعتاد في ذلك، وما يصلح لها من العلف وقدره، وسقيها بالماء ووقته، وتسمينها، وتضمير الخيل منها بعد ذلك للسباق عليها، وصفة العمل في رياضة أمهارها، وإصلاح ما يحدث في أخلاق بعضها من العيوب المفسدة لها)). وفي الباب الثالث والثلاثين تحدث عن ((علاج بعض علل الدواب وأدوائها بالأدوية السهلة الموجودة، وتعمل اليد بالحديد هينا لا كلفة فيه ولا كثير مهنة، مثل التوديج والتصدير والتخنج والتكحيل والتفجيد والتغريب وفتح العروق ويسير من الكي بالنار، وذكر العلامات الدالة على تلك العلل، والأدوية ... وهذا هو الفن المعروف بالبيطرة)). وخصص الباب الرابع والثلاثين للبيزرة؛ إذ فصل القول ((في اقتناء الحيوان الطائر المتخذ في البيوت وفي البساتين والضياع والجمال، مثل الحمام والإوز والطواويس والدجاج والنحل المعسل، ومعرفة الجيد منها، وسياستها وتدبيرها، وذكر علفها، وعلاج بعض أدوائها)). وفي الباب الخامس والثلاثين دقق ((في اقتناء الكلاب المباح اتخاذها للصيد والزرع والماشية، ومعرفة جيدها، وسياستها، وعلاج أدوائها، وذكر ما يصلح به أحوالها))[9]. مثلما تحدث عن تربية النحل[10].

ومن ثم فقد تعددت المصنفات التي خصصت للبيطرة والبيزة؛ نذكر منها على سبيل المثال عبد الرحمن بن أحمد الأزدي، المعروف بابن القصير (ت.576هـ/1180م)، الذي ((اختصر كتاب الخيل لابن خاقان الأصبهاني))[11]، ومحمد بن عمر الأنصاري، من أهل سبتة (ت.693هـ/1293م)، الذي ((له كتاب حافل في شيات الخيل وما يتعلق بها من الأحكام الفقهية، احتفل فيه))[12]. وعلي بن عبد الرحمن بن هذيل (ت.763هـ/1361م)، صاحب "تحفة الأنفس وشعر سكان الأندلس"، والذي جمع فيه، وخاصة في القسم الثاني، أخبارا وفوائد تتصل بالفروسية والسلاح والخيل وتدبير شؤون الحرب[13]. وأبي عبد الله محمد بن أبي سعيد عثمان المراكشي (من أهل القرن 7/13م أو القرن 8هـ/14م) مؤلف كتاب "سيرة أجواد الأنجاد في مراتب الجهاد"، وقد قسمه إلى ثلاثة أجزاء؛ يحتوي الأول على أبواب تسعة، يتعلق بعضها بأوصاف الخيول وخواصها. أما الجزء الثاني، وهو الذي يدخل في مجال البيطرة، فيتعلق بالأمراض التي تصيب الدواب، وسبل علاجها[14]. أما عبد الله بن محمد بن جزي (من

أهل القرن 8هـ/14م)، فقد صنّف كتاب "مطلع اليمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال"، بإيعاز من السلطان النصري أبي عبد الله محمد الغني بالله (محمد الخامس) (755 - 760هـ/1354 -1358م)؛ وهو، كما يبدو من عنوانه، اختصار لكتاب "الاحتفال في استيفاء تصنيف ما للخيل من الأحوال" لأبي عبد الله محمد بن رضوان بن أرقم النميري الوادي آشي (ت.657هـ/1259م)[15]. كما اهتم لسان الدين بن الخطيب (ت.776هـ/1375م) بالموضوع، وصنّف كتابي ((البيزرة، ... والبيطرة، ... لما يرجع إليه من محاسن الخيل وغيره))[16]. كما كانت كتب البيطرة من الكتب المتداولة في البرامج التعليمية بالغرب الإسلامي عموما[17].

وبذلك فإن الحديث عن البيطرة والبيزرة يعود إلى الأهمية التي كانت للحيوانات والطيور الأليفة في الحياة اليومية بالعدوتين خلال العصر الوسيط، والتي شملت الاقتصاد والجهاد والترف، مما جعل تربيتها وتجارتها تشكل إحدى معالم المجتمع المغربي والأندلسي؛ فأقامت الدولة خططا ضمن نظمها الإدارية؛ كـ"صاحب الخيل" بقرطبة الأموية[18]. وتم تخصيص أسواق لذلك؛ مثل ما كان بسرقسطة[19]، و"سوق الدواب بقرطبة"[20]. لذلك أوصى ابن عبدون المحتسبَ بأن ((يُجعل في سوق الدواب أمين يرجع إلى قوله عند الاختلاف بين الأشياء))[21].

وقد نشطت العديد من المهن المرتبطة بالدواب، كالتسمير[22]، والبيطرة[23]؛ كما هو الحال بفاس الوطاسية التي كانت أسواقها تضم مكانا خاصا بـ((البياطرة الذين يصفحون بالحديد سنابك الخيل وغيرها من الدواب))[24]. كما خصصت لها فنادق وإصطبلات[25].

ولذلك ليس من الغريب أن تكثر المعلومات عن الدواب والأنعام والطيور في المصادر الوسيطية، التي فصلت في أدوارها؛ فبالعدوة المغربية يوجد من الدواب ((الخيل والبغال والحمير والإبل والبقر والغنم، ولا يعدم عندهم إلا الجاموس فإنه لا يوجد عندهم. وبها أنواع من الطير: من الإوز والحمام والدجاج وغير ذلك، والكركي كثير عندهم على بعد الديار وغربة الأوطان، وتسمى عندهم الغرانيق، وهي عندهم صيد الملوك))[26].

كما كان أهل أغمات ((أملياء تجار مياسير يدخلون إلى بلاد السودان بأعداد الجمال الحاملة لقناطير الأموال، ... وما منهم رجل يسفر عبيده ورجاله إلا وله في قوافلهم المائة جمل والسبعون والثمانون جملا كلها موقرة))[27]. لذلك كانت الجزارة بأغمات وريكة مزدهرة من فرط المواشي بالمنطقة؛ إذ فيها سوق تقام يوم الأحد ((يذبح فيها أكثر من مائة ثور وألف شاة، وينفد في ذلك اليوم جميع ذلك))[28].

أما الخيول لدى قبائل برغواطة بتامسنا فكانت أكثر ما توظف في الفروسية؛ فـ((كل هذه القبائل أصحاب حرث ومواش وجمال، والغالب عليهم الفروسية))[29]. وفي هذا الاتجاه استفتي ابن رشد الجد (ت.520هـ/1126م) ((فيما يجوز من الرهان في المسابقة بين الخيل ممن

لا يجوز))[30]. كما سئل أبو سعيد بن لب (ت.782هـ/1380م) عن ((جماعة من الفرسان التزموا أن يخرجوا كل يوم خميس للتعليم بخيلهم، وشرطوا أن من غاب منهم من غير عذر أنه يعطي عشرة دراهم في ذلك اليوم، وجعلوا ذلك مستمرا، ويصنعون بما تألف من ذلك طعاما يأكلونه))[31].

وفي المقابل سخَّر أهل السهول الغربية بالمغرب الخيل لقنص النعام[32]. أما القبائل الصنهاجية فلم يكن لهم من الأموال، قبل دخولهم المغرب الأقصى، إلا ((الأغنام الكثيرة فيعيشون من لبنها ولحمها))[33]، ومنها "الكباش الدمانية" التي تنفرد بها بلاد الواحات عموما[34]. كما وظفت الإبل في بعض المعارك لفعاليتها في الخطط الحربية؛ ففي إطار التخطيط لمعركة الزلاقة بالأندلس سنة 479هـ/1086م أمر يوسف بن تاشفين المرابطي ((بعبور الجمال، فعبر منها ما أغص الجزيرة وارتفع رغاؤها إلى عنان السماء، ولم يكن أهل الجزيرة رأوا قط جملا ولا كانت خيلهم قد رأت صورها ولا سمعت أصواتها، وكانت تذعر منها وتقلق، وكان ليوسف بن تاشفين في عبورها رأي مصيب، كان يحدق بها معسكره، وكان يحضرها الحرب، فكانت خيل الفرنج تحجم عنها))[35]. أما الجيش الموحدي فكان يضم فرقة من الأغزاز السودانيين الذين كانوا يمتطون الجمال إما خلال الحرب، أو في الاستعراضات العسكرية[36]. مما جعل الخيل تشكل أحد أهم سمات المجتمع والذهنيات بالعدوتين خلال المرحلة المذكورة، حيث بجل المغاربة والأندلسيون قيم الشجاعة والفروسية، وحضر ذلك في أزيائهم من خلال التوشح بالسلاح، والتركيز على المظاهر الاحتفالية، واللعب بالخيل، والرماية والمبارزة بالأسلحة[37].

وبالمثل أُخِذَت الدواب بعين الاعتبار في تشييد المرافق العمرانية؛ فقرب تامدلت وجد بئر سمي بـ"بئر الجمّالين"[38]. وبمراكش الموحدية أقيمت قناة كبيرة وسط المدينة، ((وعليها السقايات لسقي الخيل والدواب))[39]. أما ضاحية غرناطة فتميزت بما كانت تتوفر عليه من ((مصاب للحمائم والدواجن ماثلة، منها في طوق البلد، وحمى سورها، جُملة))[40].

كما أن من القرائن الدالة على أهمية الثروة الحيوانية الموجبة للممارسة البيطرية، ما كانت تشكله الحيوانات الفارهة من أهمية رمزية ومادية في الهدايا الملوكية؛ ويمكن أن نستدل على ذلك بهدية يوسف بن تاشفين إلى الأمير أبي بكر بن عمر المرابطي عام 465هـ/1073م، والتي من جملة ما تضمنت سبعين فرسا، ومائة وخمسين من البغال، ومائتي رأس من البقر، وخمسمائة رأس من الغنم[41]. أما السلطان المريني يوسف بن يعقوب (685 - 706هـ/1286 - 1306م)، فقد أرفق ركب الحاج الفاسي بهدية بعثها إلى الناصر محمد بن قلاوون المملوكي سنة 703هـ/1303م؛ ((استكثر فيها من الخيل العراب والمطايا الفارهة، يقال كان عدد الخيل والمطايا أربعمائة))[42].

وقد اشتهرت بعض القبائل بأصالة خيولها، مثل "الخيل الفازازية" نسبة إلى بلاد فازاز؛ فالقبائل البربرية بهذه المنطقة الجبلية ((أهل كسب من الغنم والبقر والخيل؛ وخيل هذا الجبل من أعتق الخيول لصبرها وخدمتها، وهي مدورة القدود حسنة الخلق والأخلاق))[43]. كما أنه، ومن شدة حضور الحيوانات في الحياة اليومية، احتفظت الذاكرة الجماعية ببعض أسمائها؛ مثل "كلبة بني سعيدة"، و"كلب تونَ"، و"حمارة أبي شراحيل"، و"حمار أبي جيل"[44].

كما تعود وظيفة الدواب والطيور في الميدان الزراعي إلى توفيرها لمختلف أنواع الزبول للتسميد؛ لذلك خصصت كتب الفلاحة أبوابا خاصة، توضح فيها أنواع الأسمدة الطبيعية، ومنفعتها وتدبيرها، ووجه استعمالها وعملها[45].

والمتأمل للمتون المصدرية -في حديثها عن تربية الحيوانات والطيور- يلاحظ اعتمادها على المعارف القديمة والمشرقية؛ فابن العوام كثيرا ما ينقل عن كسينوس و"الفلاحة الرومية" لقسطوس الرومي، و"طبائع الحيوان" لأرسطو وجالينوس وديوسقوريدس، والفلاحة النبطية[46]. كما استمد معلوماته من المصادر اللغوية، والمشرقية[47]، والأندلسية؛ ومنها كتاب "المقنع في الفلاحة" لابن حجاج الذي نهل منه ما يوصي به الفارس من تفقد حصانه وموضعه وتدبيره في علفه وسقيه[48].

وعلى غرار المعرفة الطبية والصيدلية، فقد اتسم علم البيطرة بميول نقدية وتصحيحية للمؤلفات والتجارب القديمة والعربية الوافدة من المشرق الإسلامي؛ فالطغنري ينتقد قسطوس الرومي الذي نصح بعدم إدخال البقر إلى البساتين إلا بعد الانتهاء من البذر حتى لا تصيب بذور القمح والشعير وجوه الأبقار وقرونها أثناء الزرع فتسقط على الأرض ويعصف نباتها[49]. كما كذّب ابن حجاج التفسيرَ الأسطوريَّ للقرطاجيين واللاتينيين لاستخراج النحل من بطن العجول؛ معقبا على ذلك بقوله: ((ولا أدري صحة ذلك، لكن لكثرة ناقليها رأيت أن [أذكرها]، إلى أن تأتي على صحته أو بطلانه التجربة))[50]. مما يؤكد رأينا في مركزية الفلسفة في البنية الثقافية، والتي تتفرع عنها العلوم الطبيعية[51]؛ فعلم الطبيعيات ((ينظر في الآثار العلوية الكائنة في الجو من البروق والرعود وغيرها، ويعطي أسبابها، والكائنات في الأرض، والعلم بالنبات والحيوان، ويدخل فيه الطب والبيطرة والبيزرة والفلاحة))[52].

وأكثر ما تعلقت الأنشطة البيطرية بمداواة علل الحيوانات، التي اتسمت بتنوع أسبابها وأعراضها ومخاطرها؛ كأمراض الخيول التي منها "الانتشار" وهو وجع يصيب الدابة في ركبتها، ونوع منه يزيد إلى أن يمنعها المشي ويُكلّها؛ و"الدَّخَس" وهو ورم يكون في حوافر الخيول، فإن طال بها انتهى إلى طرح الحافر وبطلت المنفعة بها سنة إلى أن ينبت غيره؛ و"العَرَن" وهو تشقق يصيب الخيل في أيديها وأرجلها من المشقة؛ و"النفخة" وهو داء يصيب الفرس تَرِمُ

منه خصياه؛ و"الشُّقاق" وهو تشقق يصيب أرساغ الخيل، وربما ارتفع إلى أوظفتها؛ و"الجَرَد" وهو كل ما يحدث في عرقوب الخيل من تَزَيُّد وانتفاخ عصب، ويكون في عُرْض الكعب من باطن وظاهر؛ و"السرطان" وهو داء يأخذ في الرسغ فييبس عروق الرُّسغ حتى يقلب حافره؛ و"الحَنَف" ويكون في حوافر يدي الخيل ورجليها؛ و"الارتهاش" وهو أن يَصُكَّ بعُرْض حافرها عُرْض عُجايتها من اليد الأخرى فربما أدماها وذلك لضعف يدها؛ و"المشَمش" وهو شيء يَشْخص في وظيفي الحصان حتى يكون له حجم ليس له صلابة العظم الصحيح؛ و"النملة" شق في الحافر من ظهر الخيل؛ و"الملَح" داء يصيب الخيل في قوائمها؛ و"الفأرة" ريح تكون في رُسغ الفرس تنفش إذا مسحت وتجتمع إذا تركت؛ و"العطب" انكسار الحصان؛ و"النصل" خروج حافر الخيل من موضعه؛ و"الخُمال" داء يأخذ الفرس فلا يبرح حتى يُقطَع من عرق أو يهلك؛ و"الظُّلاع" داء في قوائم الخيل يغمز منه؛ و"القُفاص" داء يصيب الدواب فييبس قوائمها؛ و"العقَّال" داء يكون بالفرس ظلَع ساعة ثم تنبسط؛ و"الشّرَج" هو أن تكون إحدى بيضتي الحصان أعظم من الأخرى؛ والفرس الأفرق الذي تكون إحدى وركيه شاخصة والأخرى مطمئنة؛ وفرس حصيص قليل شعر الثنسة؛ و"اللوى" التواء في ظهر الفرس؛ وفرس أبزخ إذا كان في ظهره تطامن وأشرَف حاركه وقَطاته؛ وفرس ممسوح قليل لحم الكَفَل؛ و"القمَع" غلظ يكون في إحدى ركبتي الفرس؛ و"الحلَل" استرخاء في عصب الدابة؛ و"الحَكَل" رخاوة كعب الفرس؛ والدابة الجهراء التي لا تبصر في الشمس؛ و"الحَقْلة" وجع يصيب الفرس في بطنه من أكل التراب؛ و"النَّحْطة" داء يصيب الخيل في صدروها لا تكاد تسلم منه؛ و"الخُنَّاقية" داء يأخذ الدواب في حلوقها؛ و"الصِّدام" داء يأخذ في رؤوس الدواب؛ و"العَجَز" داء يأخذ الدواب في أعجازها فتثقل منه[53].

أما أدواء الإبل فيتمثل بعضها فيما كانت تصاب به من كسور في أحد عظام قوائمها، ومنها ما كان يجبر ولا يلتئم جبره من شدة الحمل عليه فوق طاقته؛ كما كان يصيبها الجرب، وهو ((بثر يعلو أبدان الإبل))؛ ومنه "العُرُّ" وهو قرح يصيب أعناقها، مثلما يصيب ذنبها، وأحيانا يكون متفرقا في جلدها إلى درجة يؤدي إلى سقوط وبرها وشعرها، وقد يسلخ منه الجمل[54].

ومما يلحق الإبل من الأمراض كذلك "الغدة" هو نوع من الطواعين؛ و"الجَدرة" التي تصيب عنق البعير؛ و"الشوكة" وهو مراض كالطاعون؛ و"الدارئ" وهو ورم مع الغدة يكون في ظهر الجمال؛ و"العَمَد" إذا كان سنام الجمل ضخما وحمل عليه حمل ثقيل، فكسره فمات شحمه فيه فلم يستو بعد ذلك؛ و"التهبُّج" ورم الضرع؛ و"الخَزَب" ورم في الجلد من غير ألم.

كما قد تصاب الناقة بأورام في ضرعها حتى يخرج الدم مع اللبن؛ و"الرَّدد" وهو ورم يصيبها في أخلافها إذا بركت على ندى؛ و"القلاب" وهو داء يصيب الإبل في القلب فيموت من

يومه؛ و"البَغَر" وهو عطش يأخذ الجمال فتشرب فلا تروى وتمرض فتموت؛ و"الجَنَب" أن يشتد عطشها حتى تلزق الرئة بالجنب؛ و"الظنى" لزوق الطحال بالجنب؛ و"النشْر" أن ينبت الشعر على الدبَر وتحته فساد. كما كانت الإبل تصاب بالسعال الشديد ويسمى "النُّحاز"؛ والخشونة والحشرجة في الصدر وتعرف بـ"البَحَح"؛ و"الخنان" وهو شبيه بالزكام لدى الإنسان؛ و"الخلج" ويكون حين يتقبض عصب البعير في العضد، ويعالج فيستطلق لكنه يعود مرة أخرى؛ و"الناكت" أن ينحرف المرفق حتى يقع في الجنب فيخرقه؛ و"الضب" انفتاق من الإبط وكثرة اللحم في الجمل؛ و"العَرْك ((أن يحُزّ في الذراع حتى يخلص إلى اللحم ويقطع الجلد لحد الكركرة والعركرك))؛ و"السِّرَر" قرحة أو وجع في السرة؛ و"الفَتَق" داء يأخذ بين ضرع الجمل وسرته فيخرم خرما فربما أفرق وربما ذهب سنمه وربما مات وذلك من السَّمَن؛ و"العضد" داء يصيب الإبل في أعضائها؛ و"القَصَر" أو "الكُزاز" داء يصيب البعير في عنقه من الذباب فيلتوي؛ و"الغَلَب" داء في أحد جانبي العنق ترم له رقبته وتنحني؛ و"الصيد" داء يأخذ البعير في رأسه فيلوى عنقه؛ و"الهيام" داء يأخذ الإبل مثل الحمى ويكون بسبب شربها لمياه المستنقعات؛ و"الحُمام" حمى الإبل وجميع الدواب؛ و"الخُراع" أو "الهُرار" جنون الإبل؛ و"النَّكَفة" غدة صغيرة في رأس الجمال؛ و"السعف" داء يصيب أنف الناقة الأنثى وفمها وهو كالجرب يسقط منه شعرها؛ و"الهَدَل" قرحة تأخذ الجمال فتصيبها بالاسترخاء؛ و"الاحباب" مرض أو كسر يصيب البعير فلا يبرح مكانه حتى يبرأ أو يموت؛ و"الأطام" حين لم يبل الجمل من داء يكون به؛ وبعير مِحْقان يحقن البول فإذا بال أكثر؛ وقَرِعَت كروش الإبل في الحر إذا انجردت حتى لا تسقى الماء فيكثر به عرقها وتضعف؛ والمهشور من الإبل المخترق الرئة حتى يموت؛ وبعير قَفِص إذا مات من الحر؛ و"السواف" وهو موت البعير؛ و"الإقعاد والقُعاد" داء يأخذ الإبل في أوراكها؛ و"الكُلفة" داء يأخذ البعير فيجرد شعره ويتشقق ويسود وربما هلك منه؛ و"العارضة" البعير يصيبه الداء؛ وعصد البعير إذا لوى عنقه للموت؛ و"المعص" داء يصيب الإبل في أيديها وأرجلها؛ و"النحطة" داء يصيب الإبل في صدورها لا تكاد تسلم منه؛ و"اللهْد" انفراج يصيب الإبل من صدمة أو ضغط حِمل؛ و"الزِّمال" ظَلَع يصيب البعير[55].

أما ما يصيب الإبل من أمراض بسبب ما تأكله فأهمه "الرمَن" حيث تشتكي من ألم في البطن؛ و"الحَبَج" سببه نبات العَرْفَج والضَّعَة ولِحَاء الشجر والسَّبَط، فلا يخرج من بطنها فتتغير من دون ذلك وربما ماتت؛ وإذا أكلت السُّلَج استطلقت بفعله بطونها؛ وإذا أكلت الشوك غلظت مشافرها؛ كما كان تصاب من أكلها الغَرف وهو شجر يدبغ به؛ ومن الإكثار من الأكل؛ ومن أكلها نبات العُنظُوَان والرُّطب اللذين يؤذيانها في البطن؛ أو أن تأكل التراب مع البقل؛ كما كان تعاني الجمال، مثلها مثل الخيل، من "الحَصَل" وهو ألم بسبب الحصى؛

وإذا أكثرت من أكل الحمض لانت بطونها[56]. أما مرض "الغش"، الذي يلم بالإبل كذلك، فهو ((داء معروف، ... فما لم يمت بالغش ... لا يموت بعده))[57].

ورغم هذه الأمراض فقد اختصت الجمال بالصبر على الجوع والعطش، وبإمكانها أن تبقى خمسة عشر يوما دون ماء، ومن عادتها أن ترد الماء كل خمسة أو تسعة أيام، لذا يضرها إذا شربت كل ثلاثة أيام. كما أن لها إحساس، يجعلها قادرة على تذكّر من آذاها، وقد تهاجمه في أوائل الشتاء، ويدوم هيجانها أربعين يوما[58]، وهو ما جعل العلماء يفتون بإبعاد الجمل الصائل عن الناس تجنبا للإضرار بهم في مثل تلك الحالات، أو قتله عند الضرورة[59].

ومن جهتها لم تسلم الأغنام من الأمراض؛ ومنها "الأبَى" وهو داء يصيبها في رؤوسها عندما تشرب أبوال الإبل؛ و"الأمِهة" وهو جدري؛ كما تصاب في جلودها؛ وتسترخى بطونها أو تعظم وتهزل أو ينتفخ؛ وقد تعاني من قروح في رئتها وكبدها بسبب الرعي في شدة الحر؛ و"النُّقرة" وهو ((داء يأخذ الغنم في بطون أفخادها وفي جُنوبها؛ فإذا أخذها في أفخادها ظلعت، وإذا أخذها في جنوبها انتفخت بطونها وحَظَلت المشي، أي كفت بعض مشيها)). أما "المَذَح" هو أن تصيب الخروف مشقة في خصيتاه بسبب الاحتكاك فتتشققان؛ و"النُّفاص" داء يصيب الغنم يدفع أبوالها دُفعا دفعا حتى تموت؛ و"الخُمال" و"العُقاف "مرضان بقوائم الشاة حتى تعوجّ من الأول؛ و"النُّزاء" والنُّقار" داء يأخذها حتى تموت؛ و"النّوَال" شبيه بجنون الغنم يقع في الشاة فلا تتبع القطيع وتستدير في مرتعها؛ و"السوَل" استرخاء في مفاصلها؛ و"القُحال" داء يسبب لها جفاف في الجلد حتى تهلك؛ و"الكُداس" شبيه بالعطاس في الناس[60].

أما أمراض الحمير فمنها "الحلق" وهو احمرار وتقشر بقضيب الحمار من داء ليس له دواء إلا أن يخصى فربما سلم وربما مات؛ و"الطُّلاطِلَة" وهو داء يصيب صلب الحمار فيقطع ظهره[61]؛ والجذام؛ والعقم الذي يصيب الأتن والذي اعتبر من العيوب التي ترد بها الحمير عند البيع[62].

كما كانت الدواب تصاب أيضا بـ((الرطوبة التي تنزل من الدماغ في الدابة من نزلة تعرض لها من برد يصيبها؛ فإن كانت تلك الرطوبة منتنة أعْدَت الدواب التي تقف معها، وأهلكت الدابة في الغالب، وإن كانت غير منتنة فقد تسلم)). ومثله في الخطورة مرض ((الزائد، وهو ورم يصيب يد الدابة؛ فإن طبّ كان عيبا وإلا كانت مضرّته أكثر)). و"ضيق النفَس" ويكون ((إذا ضربت الدابة بنفسها إلى الأرض عندما يضم عليها الحزام والمقود، ... وإذا عوّجت شفتها العليا على السفلى كانت اللقوة. وقد ينبت للدابة أنياب رقاق زائدة الطول تمنعها من أكل العلف ويحتاج إلى أن يكسرها البيطار. والسُّلاق يمنع أكل الدابة للعلف. وتبلّة وهو عيب المأخذ. وإذا لم تقبل الدابة اللجام عيب. وكذلك إذا امتنعت البيطار أو الشكال أو الراكب))[63].

ومن النوازل المرتبطة بأمراض الحيوانات وما أصاب بعضها من حوادث محدثة للعلل، ما استفتي فيه أبو عبد الله بن مرزوق ((عن ثور مرض وصار يرمي مصارينه قطعا قطعا من دبره))[64]. كما سئل عبد الصائغ ((عن شاة مريضة تأكل وترقد، وربما مشت أياما، فخاف عليها إبابها الموت))[65]. وسئل قاسم العقباني عن ((رجل اشترى شاة بنية الضحية في أيام العيد، فلما كانت ليلة العيد مرضت وخيف عليها))[66]. في حين استفتي أبو سعيد بن لب في ((بقرة انكسر صلبها وشك في سلامة نخاعها، فكشف عنه فإذا هو يشكل، لكنه إذا اختبر وجد قد انقطع ما في ذلك الغلاف))[67]. كما سئل عن ((شاة تردت من جبل فانقطع نخاعها))[68]. واستفتي أيضا في ((ثور وقع واندقّ ظهره، فوجد خيط النخاع، أعني الجلد الذي يضم المخ، صحيحا دون قطع ولا مثقوب، إلا أن اللحم المعقود قد انحل وسال عن الموضع المدقوق))[69].

وزيادة في التفصيل في مثل هذه الأمراض التي تصيب الحيوانات، فقد ذكرتها بعض المصادر حسب مواضع الجسم؛ كأمراض العيون، مثل الكوكب، والبياض، والضباب، والغشا، والكمنة، والرماد، والضربة، والطرفة، والظفرة، والقمن، والجرب، والسبل، والبرص[70]. أما ما يصيب الأمعاء فيتمثل بعضه في الحيات، والدود، وعسر الروث، والسمج، والمغص، والقولنج[71]. في حين تتأذى الدواب أيضا بعلل القوائم، واللوزة، والأكلَة، والنملة، والشيصة، والحفى، ولقط المسمار[72]. وما يعرض للرسغ من سرطان، وكعاب[73]. هذا علاوة على أمراض الأنف، والفم، والرأس، والأذنين، والكبد، والقلب[74].

وبعض هذه الأدواء كانت تحتاج لتدخل البياطرة، على أساس تجريبي قوامه "القياس الطبي"[75]، من قبيل عصب قوائم الدواب من بعض ما يصيبها من داء[76]؛ أو كيها في مفاصل عنقها لمداواتها من الذباب الذي يصيبها[77]؛ أو تجمير الخيول لمداواتها مما يصيبها من حفى، وذلك بحرق الرمل وفرشه في الأرض، ويطأه الحصان بحوافره لمدة ثلاثة أيام[78].

وأما علاج الجمال من الجرب فكان يتم بدهنها بـ"الهناء" و"النفط" وهما نوعان من القطران؛ يتخذان من بعض النباتات كالعرعر، يلين جلد الإبل؛ وهو زيت ((رقيق كأنه دهن ألبان قليل السواد خفيف الرائحة يخالطه ماء))[79]. أما "المهل" فهو نوع آخر من القطران يميل إلى الصفرة تدهن به الإبل في فصل الشتاء[80]. كما كان يخلط بول الإبل ببعرها وزهر الأعشاب وتترك لمدة حتى تعقد تم يطلى بها البعير المصاب بالجرب[81].

كما كانوا يداوون صغار الإبل من داء "القَرَع"، وهو بثر يكون في قوائمها وأعناقها، بنضحها بالماء ثم جرها في التراب[82]. في حين كانت تهدأ الجمال التي في حالة الهيجان بتقطير عصير الفوتنج في أنوفها[83]. وأما الكلاب فكان تعالج من داء "الجُحام" والكُدى"، وهو داء يصيب الجراء ويسبب لها قيء وسعال، بالكي بين عينيها[84].

وكانت المهن البيطرية، على غرار المهن الأخرى، عادة ما تخضع للمراقبة من قبل المحتسب؛ لذا فقد أوصى ابن عبدون هذا الأخير بأن تكون ((صفائح الدواب ... وافرة الرؤوس، ... ومكابير التسمير يجب أن تكون مطبوخة قاطعة جدا؛ فإن زيادتها، مع شدة الضرب عليا، تصدع الحافر وتبطل الدواب))[85].

ومما يحتم مداواة الحيوانات، أن لحومها وبعض أطرافها كانت تستخدم أدوية للعديد من أمراض؛ فرئة الجمل تداوي من الكلف، وإن كان الإفراط من تناوله يسبب العمى؛ ووبره، إذا أحرق ودر، معين على وقف الرعاف والنزيف؛ وأن مخ ساق الجمل يساعد المرأة على الحمل؛ وبوله نافع من الاستسقاء والجروح[86].

والمقصود ببول الإبل، حسب الزهراوي، أقراص مستخرجة من تجفيف أبوال الجمال في اليمن بعد علفها نوعا من الحشائش، وكان التجار اليمنيون يأتون بتلك المستحضرات إلى مكة المكرمة زمن الحج لبيعها؛ وحسب ابن البيطار هو ((شيء يوجد في مغاير في جبال مكة وغيرها، قِطع سود متحجرة تعرف بصن الوبر، تجلبه العربان فتأخذه التجار، فيقترصونه، ويسمى إذ ذاك بول الإبل))[87].

وقد كان للأولياء نصيب في مداواة الحيوانات؛ فقد حكى أحد المغاربة عن أبي يعزى يَلَنُّور بن ميمون (ت.572هـ/1176م) قائلا: ((زرت أبا يعزى على حماري، فنزلت عنه فقيل لي: حمارك دخل في شعير أبي يعزى، فأشرف على الموت. فقلت لأبي يعزى: حماري قد أكل من شعيرك وها هو يموت من أجل ذلك. فقال لي: أنا وشعيري متاعك ولن يموت حمارك. فجاءني الخبير وقال لي: حمارك قد أشرف على الموت. فأعلمته أيضا فقال لي: لن يموت حمارك. فقلت له: يموت حمار وأنت تقول لا يموت. فقام معي إلى الحمار فوجدناه لاصقا بالأرض. فأخذ بمشفريه وفتح فاه وبصق فيه فقام الحمار من ساعته ثم ركبت عليه))[88].

وإذا كانت هذه المستحضرات الصيدلية الحيوانية تعكس البعد التجريبي للبيطرة والصيدلة بالمغرب والأندلس؛ فإنها تؤكد ثانية ما حققته من قطيعة مع مثيلتها بالمشرق الإسلامي التي ارتكزت على بعد غيبي؛ بدليل أن بول البغل، في اعتقاد الصيادلة والبياطرة المشارقة، ((إن شمه المزكوم وبصق عليه وكبه في طريق، فمن داس عليه انتقل الزكام إليه ويبرأ المزكوم الذي كبه))[89].

وخلاصة القول إن علم البيطرة والبيزرة بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط اتسم بالتجريب والنقد والتصحيح، مستفيدة من الأسس النظرية والواقع الصحي والبيطري، مما يجعله يمثل تيارا علميا مكملا للمدرسة الطبية بالمغرب والأندلس، والتي تميزت باستقلالها ووعيها بمرجعيتها وأهدافها.

الهوامش:

[1] عن خصوصيات المدرسة الطبية بالمغرب والأندلس، راجع سعيد بنحمادة: الماء والإنسان في الأندلس خلال القرنين 7 و8هـ/13 و14م، دار الطليعة، بيروت، ط1، تموز (يوليوز) 2007م. نفسه: الغرب الإسلامي: أبحاث في العلوم التجريبية، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013م.

[2] ابن سيده: المخصص، المطبعة الأميرية، مصر، ط1، 1316هـ، ج6، ص: 135 وما بعدها. القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، دار الكتب الخلدونية، 1333هـ، 1915م، ج2، صص: 17، 94.

[3] ابن سهل: ديوان الأحكام الكبرى، تحقيق: تحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 1428هـ، 2007م، ص: 339، 343.

[4] ابن رشد: المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ، 1988م، ج1، صص: 417 وما بعدها. ج2، (تحقيق: سعيد أحمد أعراب)، ص: 183 وما بعدها. الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م، ج2، ص: 5 وما بعدها.

[5] مؤلف مجهول: الحديقة المستقلة النضرة الصادرة عن علماء الحضرة، مخطوط بالإسكوريال، مدريد، رقم: 1096، ورقة: 6أ، 13أ، 20ب، 21أ، 23أ، 29أ. ابن لب: تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، مخطوط بالإسكوريال، مدريد، رقم: 1096، ورقة: 92أ.

[6] أبو الخير الإشبيلي: كتاب في الفلاحة، نشر: التهامي الناصري الجعفري، فاس، ط1، 1358هـ، ص: 72.

[7] أبو الخير الإشبيلي: كتاب في الفلاحة، صص: 72 - 82.

[8] ابن حجاج: المقنع في الفلاحة، تحقيق: صلاح جرار وجاسر أبو صفية، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، عمان، 1402هـ، 1982م، ص: 66، 67.

[9] ابن العوام: كتاب الفلاحة، دراسة وتعليق: غارسيا سانشيز وإستفان فرنانديز ميخو، مدريد، 1988م، ج1، صص: 33، 35. ج2، ص: 592.

[10] ابن العوام: كتاب الفلاحة، ج2، ص: 717 وما بعدها.

[11] ابن الزبير: صلة الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1413هـ/1993م، ق3، ص: 188، 198.

[12] ابن الزبير: صلة الصلة، ق3، ص: 44.

[13] ابن هذيل: تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 733

[14] أبو عبد الله عثمان المراكشي: سيرة أجواد الأنجاد في مراتب الجهاد، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 4540. اعتمد الدكتور محمد حناوي على الكتاب المذكور في إحدى مقالته، مشيرا إلى اسم

مؤلفه، ومنبها إلى انكبابه على تحقيقه رفقة الدكتور حسن حافظي علوي، محمد حناوي: ملاحظات حول بعض كتب البيطرة بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، ضمن أعمال ندوة: الفلاحة والتقنيات الفلاحية بالعالم الإسلامي في العصر الوسيط، إشراف: حسن حافظي علوي، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، منشورات عكاظ، 2011م، صص: 123 - 146.

(15) ابن جزي: مطلع اليمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 4437، 5409.

(16) المقري: أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1358هـ، 1939، ج1، ص: 189. نفسه: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1428هـ/1988م ، م7، ص: 101. انظر كذلك المخطوطات المتعلقة بالبيطرة والبيزرة، والمحفوظة في الخزانة الحسنية صمن: كشاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية، إنجاز: عمر عمور، تقديم: أحمد شوقي بنبين، منشورات الخزانة الحسنية، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2007م.

(17) ابن عطية: فهرس ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983م، ص: 86.

(18) ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1393هـ، 1973م، ص: 266. نفسه: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق: عبد الرحمن علي الحجي، دار الثقافة، بيروت، 1965م، ص: 47، 30، 94، 151، 189، 197، 266. ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1399هـ/1979م، ق4، م1، ص: 117.

(19) يفهم ذلك من خلال أوامر السقطي التي تندرج في وظيفة المحتسب خلال القرن 6هـ/12م، السقطي: في آداب الحسبة، تحقيق: إ.ليفي بروفنسال، الرباط، 1937م، صص: 65، 66.

(20) المقري: نفح الطيب، م1، ص: 636. تقول العامة: "اخرج لسوق الدواب، تتعلم الجواب". الزجالي: ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام (أمثال العوام في الأندلس)، تحقيق: محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصيل، فاس، 1971م، ق2، مثل رقم: 458، ص: 103.

(21) ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة، تحقيق: إ.ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص: 53.

(22) تقول العامة: "البغل المسمر، والعبد المشمر" الزجالي: ري الأوام، ق2، مثل رقم: 478، ص: 107؛ والواضح أن المغاربة والأندلسيين كانوا يركبون الصفائح للدواب، ولعل المثل قيل في امتداح تلك الدواب أو في أنها من شارة الكبراء؛ إذ كان ركوب البغال الفارهة يصحبها العبيد للخدمة؛ دليلا على الغنى والعزة؛ فقد أنشد أبو بكر محمد بن عبد المجيد:

أيا حاسدا عبد العزيز وحاكيا ... له منزعا قد سار فيه على أصل
فهبْكَ تحاكيه بعبد وبغلة ... فمن لك أن تحكيه في القول والفعل

ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص: 292. وفي هذا الصدد تقول العامة كذلك: "الركوب عزٌّ، ولو كان على معزَ". الزجالي: ري الأوام، ق2، مثل رقم: 105، ص: 29.

(23) تقول العامة: "اسْتَغْنَ حمار الوحش عن البيطار". و"بحال بيطار، ما يخذ شيء حتى يدَمِّي"؛ ومعناه أن البيطار مع أنه يدمي الدابة يأخذ ثمنا لذلك. و"حمار بدينار، ما يعرض البيطار". الزجالي: ري الأوام، ق2، أمثال رقم: 207، 614، 831، ص: 52، 139، 189. وعن المظاهر الاحتفالية للفروسية واللعب بالخيل، يراجع: الخيل والفروسية في مؤلفات الأندلسيين، مجلة الأكاديمية، المملكة المغربية، ع8، دجنبر 1991م. حميد تيتاو: الحرب والمجتمع بالمغرب خلال العصر المريني، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، منشورات عكاظ، 2010م، صص: 438، 444. أما الجرسيفي فقد أمر بمنع ((أهل الذمة ... من ركوب الخيل بالسروج والزي بما هو من زي المسلمين، أو بما هو من أبهة))، الجرسيفي: رسالة في الحسبة، تحقيق ليفي بروفنسال، مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص: 122.

(24) الوزان: وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1983م، ج1، ص: 244، 245.

(25) ابن الحاج: المدخل إلى تنمية الأعمال، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج2، ص: 237.

(26) العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1409هـ/1988م، ص: 129. القلقشندي: صبح الأعشى، ج5، ص: 176، 177.

(27) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، تحقيق: هنري بيريس، مكتبة معهد الدروس العليا بالجزائر، الجزائر، 1376هـ/1957م، ص: 42.

(28) أبو عبيد البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، نشر: دي سلان، الجزائر، 1857م، ص: 153.

(29) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية، ص: 46.

(30) ابن رشد: مسائل ابن رشد، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت/دار الآفاق الجديد، المغرب، ط2، 1414هـ، 1993م، م1، ص: 411.

(31) ابن لب: تقريب الأمل البعيد، ورقة: 107أ.

(32) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية، ص: 47. ويبدو أن الأمر نفسه كان بالأندلس؛ إذ تقول العامة: "ما يعرف السباق، إلا الخيل والسلاق"، الزجالي: ري الأوام، ق2، مثل رقم: 1359، ص: 315.

(33) البكري: المغرب، ص: 164. مؤلف مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، مطبعة جامعة الإسكندرية، 1985م، ص: 213.

(34) البكري: المغرب، ص: 171. مؤلف مجهول: الاستبصار، ص: 214. الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ص: 264، 265.

(35) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت، م7، ص: 116. ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1400هـ، 1980م، ص: 115.

(36) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. موح): تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني ومحمد زنيبر ومحمد بن تاويت وعبد القادر زمامة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1406هـ، 1985م، ص: 207. وعن أهمية الجمل في تاريخ المغرب، يراجع: حسن حافظي علوي: واحات بلاد المغرب من القرن 4هـ/10م إلى القرن 8هـ/14م، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، أكدال، 1425، 1426هـ/2004، 2005م، (مرقونة)، ج2، ص: 551 - 569.

(37) حميد تيتاو: الحرب والمجتمع، صص: 425 -445.

(38) البكري: المغرب، ص: 156.

(39) مؤلف مجهول: الاستبصار، ص: 210.

(40) ابن الخطيب: الإحاطة، م1، ص: 125.

(41) ابن عذاري: البيان المغرب، ج4، ص: 26.

(42) الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى - تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1418هـ/1997م، ج3، ص: 83.

(43) مؤلف مجهول: الاستبصار، ص: 187. ابن الخطيب: أعمال الأعلام (تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط)، تحقيق: أحمد مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1964م، ق3، ص: 168. لذلك تقول العامة: "لا حرّ إلا زناتي، ولا فَرَس إلا مَكْلاتي"، الزجالي: ري الأوام، ق2، مثل رقم: 1985، ص: 457.

(44) تقول العامة: "أعجز من كلبت بني سعيدة الذي ماتت بالعطش وذنبها فالماء". و"أعجز من كلب تون الذي كان يخرج للنباح فالاذرعين". و"أوسع من حمارة أبا شراحيل: ضربت بمدارَ فالحِر واخرج الغبار على مناخرها". و"ذُكِرت الخيول، ذَكَر أبو جيل حِمَارُ". الزجالي: ري الأوام، ق2، أمثال رقم: 495، 496، 503، 965، ص: 111، 113، 219.

(45) ابن بصال: كتاب الفلاحة، تعليق: خوسي مارية بييكروسا ومحمد عزيمان، معهد مولاي الحسن، تطوان، 1955م، صص: 49 - 53. ابن حجاج: المقنع، ص: 10، 14، 15. ابن العوام: كتاب الفلاحة، ج1، صص: 98 - 134.

(46) ابن العوام: كتاب الفلاحة، ج2، ص: 447، 460، 476، 482، 486، 697، 698، 710، 721.

(47) ابن العوام، كتاب الفلاحة، ج2، ص: 486، 569، 591، 593، 693، 702، 719.

(48) ابن العوام، كتاب الفلاحة، ج2، ص: 591، 592.

(49) الطغنري: زهر البستان، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 1260د، ص: 201.

(50) ابن الحجاج: المقنع، ص: 69، 70.

(51) سعيد بنحمادة: الماء والإنسان، ص: 198، 199، 216، 217، 218. نفسه: المدرسة الفلاحية الأندلسية بين التنظير العقلاني والممارسة التجريبية، منشورات ألوان مغربية، مطبعة برانت شوب، مكناس، 2005م، صص: 11 - 16.

(52) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق: محمد الكتاني، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1970م، ج1، ص: 197، 198. الحسن اليوسي: القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم، تحقيق وتعليق: حميد حماني، مطبعة شالة، الرباط، ط1، 1998، ص: 155.

(53) ابن سيده: المخصص، ج6، ص: 163، 164. السقطي: في آداب الحسبة، ص: 66. القلقشندي: صبح الأعشى، ج2، صص: 27، 31.

(54) ابن سيده: المخصص، ج7، ص: 112، 162، 163، 164.

(55) ابن سيده: المخصص، ج7، صص: 112 - 172.

(56) ابن سيده: المخصص، ج7، ص: 172، 173

(57) التجاني: رحلة التجاني، تقديم: حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا/تونس، 1981م، ص: 64.

(58) الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ص: 261.

(59) العقباني التلمساني: تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق: علي الشنوفي، Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, Tome XIX, 1967، ص: 87 - 88.، ص: 62، 63. المهدي الوزاني: النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، قابله وصححه على النسخة الأصلية: عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1419هـ، 1998م، ج10، ص: 91.

(60) ابن سيده: المخصص، ج8، ص: 19، 20.

(61) ابن سيده: المخصص، ج6، ص: 205، ج8، ص: 49.

(62) المهدي الوزاني: النوازل الجديدة، ج5، ص: 578، 490، 491، 492، 543.

(63) السقطي: في آداب الحسبة، ص: 66.

(64) الونشريسي: المعيار، ج2، ص: 19.

(65) الونشريسي: المعيار، ج2، ص: 28.

(66) الونشريسي: المعيار، ج2، ص: 37.

(67) ابن لب: تقريب الأمل البعيد، ورقة: 52أ.

(68) ابن لب: تقريب الأمل البعيد، ورقة: 53ب.

(69) ابن لب: تقريب الأمل البعيد، ورقة: 69ب.

(70) المراكشي: سيرة أجود الأنجاد في مراتب الجهاد، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 94، ص: 76، 88.

(71) المراكشي: سيرة أجود الأنجاد، ص: 76.

(72) المراكشي: سيرة أجود الأنجاد، ص: 77.

(73) المراكشي: سيرة أجود الأنجاد، ص: 77، 78.

(74) المراكشي: سيرة أجود الأنجاد، ص: 70، 76.

(75) المراكشي: سيرة أجود الأنجاد، ص: 91.

(76) ابن سيده: المخصص، ج6، ص: 164.

(77) ابن سيده: المخصص، ج7، ص: 170. وحول إصابة الدواب بالذباب أو "القراد" كما يسمى تقول العامة: "بني حاجَ، بحل ذبان الفَرَس"، و"سلَّط الله على الدابة دويبة"، الزجالي: ري الأوام، ق2، أمثال رقم: 615، 1849، 2116، ص: 139، 425، 480.

(78) الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق: إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1974م، ج1، ص: 61.

(79) ابن سيده: المخصص، ج7، ص: 164.

(80) ابن سيده: المخصص، ج7، ص: 164، 165.

(81) ابن سيده: المخصص، ج7، ص: 165.

(82) ابن سيده: المخصص، ج7، ص: 174.

(83) ابن البيطار: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، طبعة بولاق، القاهرة، 1291هـ)، ج1، ص: 170.

(84) ابن سيده: المخصص، ج8، ص: 82.

(85) ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة، ص: 36.

(86) ابن البيطار: الجامع، ج1، ص: 169، 170.

(87) الزهراوي: التصريف لمن عجز عن التأليف، مخطوط بالخزانة الملكية، الرباط، رقم: 134، المجلد 6، 217. ابن البيطار: الجامع، ج1، ص: 127، 169، 170.

(88) ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص: 221.

(89) ابن الوردي: خريدة العجائب وفريدة الغرائب، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، ط1، د. ت، ص: 189.

المكوّن السوسيوثقافي لإنسان الصحراء
مقاربة مؤرّخ في نصوص الرحلة

أ/ طاهر بن علي
قسم التاريخ
جامعة غرداية- الجزائر

توطئة:

ما زالت الدراسات التاريخية تتفتّح على العلوم من أجل أن تفسح مجال البحث فيها، ذلك أنّ المفاهيم في تحوّل دائم، نتيجة لمستحدثات المناهج التي تصرّ الابستمولوجيا على تطويرها، من أجل الوصول إلى جواهر التركيب المعرفي، الذي ينشده العقل الإنساني.

وللوصول إلى ذلك توسّعت في نصوص مصادرها، لتمدّ البحث إلى عمق الحياة الإنسانية، حيث أنّ النصوص المعتبرة وثائق في المنهج التاريخي تنوّعت بتنوّع البحث ومجاله. غير أنّ النصوص تختلف من حيث المقصد الذي كتبت له، فليس كلّ ما كتب كان من باب التاريخ.

وكانت الرحلة بموفور نصوصها من عدّة المؤرّخ، الذي اعتمدها نصّا على كلّ ما سكتت عنه كتب التاريخ، التي تسطّحت على الفعل السياسي، والعسكري، والعمراني، ولم تحمل من مفردات الحياة اليومية إلّا النزر القليل.

غير أنّ هذه النصوص لا تكون صحيحة في مجملها، ولا تكون جاهزة لتتحوّل إلى وثيقة، إلاّ إذا كانت المقاربة فيها بمناهج خاصّة، تحقّق منها المقصود التاريخي. لذلك جاءت المقاربة محاولة لمعالجة إشكال القيمة التاريخية لهذه النصوص، مجيبة على التساؤل: كيف نحرّر الحدث من نصوص الرحلة؟، وكيف نرسمه في بناء المعرفة التاريخية؟.

خصوصية نص الرحلة:

يقتضي سياق النصّ في هذه المقاربة أن يحقّق توجّه العنوان الدالّ على نسقه، وأن يحتوي بداية على تحديد مجال البحث وخصوصيته المعرفية، ثمّ بعث الإشكالات المتكوّنة من طبيعة القراءة والمقاربة، وبهما يصبح النصّ متوازنا منهجيا، ومعرفيا، بين الطرح والمجال، وبين العنوان والمقال.

تباشر نصوص الرحلة الحدث من خلال أبعاد جغرافية[1]، وتمدّ الأفق إلى تسطيح المكان ليمتدّ عليه البحث وراء الكنه التاريخي المشكّل للمعرفة الماضوية المؤسّسة، لكلّ الاتّجاهات المعرفية في الدراسات الاجتماعية، والإنسانية.

وتمثّل الجغرافيا مجال المغامرة في هذه النصوص التي تحوّل أبعاده إلى مادّة البحث التاريخي[2]، ليصير المكان وعاء للحدث تماما مثل الزمن، ويتماهى المكان والزمان في معنى أنطولوجي يمنح الرؤى معرفة بالفعل الإنساني الذي يمثّل غاية الدراسات الاجتماعية والإنسانية، وينشأ من خلاله المكوّن الأنثروبولوجي الذي يبعث الدراسات في حياة الإنسان بعثا استشكاليا يزعج التأمّل إلى البحث، ويدفع الدراسات إلى الغور في كلّ منشّإ من فعل، وحركة، وفكر[3].

وبالمعنى التاريخي الزمني حيث يقتضي المنهج أن تكون الدراسات وفق جدلية بين وعائية الظرفية التي تحتوي الحركة، ومحتوى الحركية التي تقتضي الظرف، تبرز ازدواجية اللحظة -الفعل التي تنبثق عنها الإشكالات والمسائلات التي تؤسّس لمنطلقات البحث والنظر، ثمّ يساق هذا الكمّ الإشكالي إلى تفصيلات المناهج، فتنشأ المعرفة وفق خصوصية الميدان، وطبيعة الاهتمام.

وبهذا تكوّن الرحلة بنصوصها قيمة مصدرية وثائقية مهمّة[4]عن جزئيات اليومي[5] الدقيقة المنفعلة بتيّارات الحياة العامّة، حيث التفرّد والتشاكل سمتان لخصوصية المفرد والجمع في ملمح الوجود البشري في صورته الثقافية والاجتماعية، وحيث التاريخ صورة التحويل لمفردات الثقافة إلى بنية اجتماعية، وصياغة التكتّل الجماعي إلى قيمة ثقافية لتصير التعبير عن الالتحام الإنشائي بين الحيّز المكاني والحشد البشري في قيمة زمنية معيّنة.

وتمتدّ جزئيات اليومي في البحث المتعمّق لتنتظم كلّية متناسقة في المنظور المنهجي الذي يؤلّف الظواهر لدراستها، لنتمكّن من فحص القيم مادّة اجتماعية مترابطة ومشكّلة لتلاحمية نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية المؤذنة بميلاده، والمؤطّرة لوجوده المتفاعل مع المحيط بكلّ ظواهره ومتغيّراته.

إنّ الوجود علاقات، والمجتمع جزء من هذا الوجود، والدراسات المنشغلة على مظاهره دراسات في هذه العلاقات، ومن هذا القبيل كانت نصوص الرحلة المتعمّقة في الجغرافيا كشوفات مخبرية للعلاقات في إطار الأيونة التي فرضتها الظروف الجغرافية والمناخية على مواقع إنسان الصحراء.

ولئن كانت الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية المعاصرة قد انتصرت على توجّهاتها المنهجية بما أحدثت من بؤر أنتجت في كلّ منها تخصّصا قائما بذاته مكمّلا لغيره، حتّى تتنوّع الدراسة ولا تتفكّك. إلاّ أنّها لم تستطع أن تنتصر بتفلّت من مخبريات التاريخ ونصوصه التي شكّلت لها عيّنات دراسية ليس فقط لمعاينة دراسية محلّية وآنية، بل منحتها عيّنات التطوّر والتشكّل الذي يصوّر التاريخ حيثياته أحداثا ووقائع يستند إليها الباحثون في كلّ الدراسات الاجتماعية والإنسانية.

والرحلة في هذا الفنّ أساسية إذ بها قضى التاريخ على إشكالية المدّ الزمكاني في الدراسات، والتمسها مادّة معاينة ومجاورة لطبيعة المجتمعات المتكوّنة في غياهب الجغرافيا وكهوف الزمن. ومنها اقتبس التاريخ نظرته في العلاقات الاجتماعية[6] المنسوجة بثقافة المجتمع، واكتنه العمق الاجتماعي الكامن وراء العادي[7] الذي تغطّيه ظلال المألوف، ليحدث مظاهر المقارنة التي تبنى عليها دراساته، ودراسات غيره من المناهج.

ومن تركيبية هذه الجزئيات ببنائية أنثروبولوجية، وتحليلية سوسيولوجية، تتمحور صور الحياة العامّة لتشكّل المنظور الدراسي لحركة اقتصادها[8]، ويتّجه التاريخ الكمّي بإحداثيات الإحصاء ودلالات الأرقام إلى بناء معرفة تاريخية واقتصادية على مستوى القيم الزمكانية المؤثّرة على التوجّه الاجتماعي والثقافي لمجموعات مختلفة، وبيان صور منتوجها المدلّل على درجات النمو والتطوّر لديها بمقياسية زمنية.

ذلك أنّ الرحلة تجربة عميقة ذات اتّصال ثلاثي الأبعاد[9]، الطبيعي عن طريق الجغرافيا، حيث تتأسّس قيم التراب والكون لتشكّل عالم الأشياء، والبشري عن طريق الجموع، حيث تتأسّس قيم الإنسان لتشكّل عالم الأشخاص، والاجتماعي عن طريق الحياة، حيث تتأسّس قيم الثقافة لتشكّل عالم الأفكار. ومن خلال محمولها يصير الإنسان موضوع دراسة شاملة بحيثيات متعدّدة، بعدما كان أداة لهذه الدراسة[10].

إنّها السرديات التي يتعلّق بزمنها كلّ مدهش يأتي من وراء حجاب الزمن، ورائع[11] يتبدّى من أفق الجغرافيا، ونادر لا تحمله السرديات والمخاييل التقليدية، وغريب[12] يغاير المعهود المباشر في تمثّلات الدراسات الحديثة.

وتحمل في كثير من نصوصها، مستحدثات المعارف[13] التي لم تتناولها المصادر الأخرى، ولم تقف عليها الدراسات في المتون والمظانّ المعهودة، كما تنبئ عن أوّليات الأصول التاريخية لكثير من الإثنيات في حيّزها الجغرافي[14] الممتدّ وراء المجال الزمكاني في كتابات المؤرّخين الكلاسيكيين، حيث الخبر والرواية ممّا غطّت الجغرافيا[15] ولم تلامس الخبرة[16].

وبمحاورة الجغرافيا تستدعي الرحلة خصوصيات الأمم والشعوب[17] إلى منصوص يحقّق الوعي بالحدث بمعنى كوني شامل، كما تعانق بمنصوصها الخصوصيات الإثنية ليتحقّق الوعي بالحدث بمعنى أنطولوجي كينوني، فيتلبّس محمولها بالحضور الزمني الكامل المتعمّق بالوجود الإنساني، و"يضمّ الوثائق العظيمة الشأن في تاريخ الإنسانية"[18].

وبكلّ ما تحمل مضمونا، وبها متضمّنا؛ إذ تصبح بذاتها موضوعا للدراسات "حيث تطلّ على كلّ جانب من جوانب المعرفة"[19] يحدث المؤرّخ[20] المقارنات من حيث التغيّر إشكال لمقاربة سوسيولوجية، ومن حيث التماثل ملمح لتساؤليةأنثروبولوجية، ويمنح للمهتمّين بمسألة الوجود الإنساني كثيرا من خام الأحداث لتتمثّلها الرؤى المنهجية في الدراسات. وتصبح نصّا صحيح المستند[21] للتمثّلات الثقافية[22] من خلال الجغرافيا.

وتصير في متكوّنها النهائي متشكّل التاريخ بمبدإ التحوّل الذي يفرضه الزمن، والاستخدام[23] الذي يفرضه المنهج، وهكذا يمتزج النص بالحدث[24] ليصبح قيمة نصّية جديدة، حتّى على المستوى السيكولوجي[25]. كما يصبح النصّ جزءا من تمثّلات أنطولوجية للأنا[26]، وللمغاير الثقافي[27]، بقيم المنطلق الجغرافي.

وهكذا يتفتّق النصّ على كتلة ظاهرتية تستدعي المناهج للتفكيك والتحليل، لتواجه الرؤى بالثابت والمتحوّل من خلال الظواهر المنشأة وجودا بامتداد الحياة ثقافة على فواصل زمنية، وبعمق الزمن قيمة في جزئيات ثقافية.

"تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" أنموذج الرحلة -الإشكال:

تهيّأت رحلة ابن بطّوطة المسمّاة " تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" بنائية معرفية دالّة على الاتّجاه المنهجي المتناول للرحلة نصّا تاريخيا أساسيا لملامح حياة تحفّظت بجغرافيتها عن التماس مع نصوص التاريخ العام. وانكفأت على سرديات ثقافية متعلّقة بسوسيولوجيا متفاعلة داخليا تطّرد بالحركة محاولة التاريخ بمعنى أنطولوجي صرف، إذ المعنى الوجودي لكينونتها مكوّن ثقافي يصنع صورة الحياة الاجتماعية المتفاعلة مع الزمن قيمة لحيّز يختزل الرؤى بكلّ أبعادها، في الماضي لتحدّد اتّجاه التاريخ، وفي المستقبل لتحدّد المصير، وفي الحاضر لتحدّد الوجود، فيصير بذلك الحيّز المعنى الكلّي للوجود البشري، ويتماهى الإنسان الفاعل مع المكان المتفاعل، لينشأ التاريخ منغلقا في جغرافية تتبدّى صورة سوسيوثقافية تمتلك تفسيرات حياتها رؤى يمتزج فيها اليومي بالتاريخي، والزمني بالميتافيزيقي، والإنسان بالحيّز.

جدلية الزمان والمكان التي تؤسّس للرؤى السوسيولوجيةوالأنثروبولوجية على محورية الثابت والمتحوّل في الحياة الإنسانية بين أبعاد القبليات المؤثّرة والبعديات المتأثّرة، تكاد تختفي في منظر هذه الحياة، حيث الزمان تراوح في فواصله المتقاطعة مع رتابة الحياة، التي تنبثق دوما من تأثير الموروث الذي يمثّل الحاضر المشكّل للوجود بتأكيدات تراتبية المكوّن السوسيوثقافي المهيمنة على الكينونة.

ومن العنوان الذي ترجمت به الرحلة في بنائيتها المعرفية يتكوّن اللحاظ في سردياتها حيث المحمول فيها ممّا لم تلامس حكايات الخبر في كتب التاريخ، والمنصوص ممّا لم تبرز إليه الوثائق والروايات في مدوّنات الأخبار، وجماع ذلك كلّه غناء نصّ يصعب الإلمام بمحتواه لكثرة معلوماته[28]، ونفاسة شهادته[29].

وبثلاثية: التحفة والغرائب والعجائب، اشتمل الملمح الابستمولوجي في الرحلة على عنصر التحديد المعرفي المحمول فيها، ليس من حيث كونه ممّا لم يؤلف تركيبه في منصوص خبري، ولكن من حيث كونه متركّب خبري في منصوص جديد مغاير لمعهود السرديات الحاصلة في أنواع المدوّن والمروي.

هذا الملمح ليس من قبيل ما تنهد إليه الدراسات التي تتعاطى مع منصوص الرحلة بحذر الخوف من عدم القدرة على تركيب المعرفة من نصوصها على سبيل من المناهج المعاصرة، فتجنح إلى تأكيد تحفّظاتها على محمولها لتقرّر "أنّ «رحلة ابن بطّوطة» غنية بالمعلومات الجغرافية والانثروبولوجية والتاريخية، بقدر ما هي مزدحمة بالحكايات الخرافية والمبالغات الخيالية، وأنّها تحتاج إلى فحص صبور لاستخلاص معلوماتها القيّمة من بين ركام حكاياتها المهلهلة"[30]. وإنّما من حيث أنّها الرحلة -الإشكال، وأنّ المنظور المعرفي منها هو التساؤل[31]المترتّب على قراءة منصوصها.

ولا يمكن اعتبار منصوصها معرفة واقعية تحمل القيمة التكوينية في نفسها، ولكن باعتبار أنّها متضمّن الإشكال الحاصل منها، ومتضمّن الإمكان الحاصل فيها، أي أنّ كلّ الصور الثقافية والانثروبولوجية التي تحتويها الرحلة تفرز إشكالا منهجيا حول قيمة المعرفة المتركّبة منها، كما تفسح المجال لاعتماد هذه الصور بتوجّه إمكان وقوعها، ذلك أنّ رواية خبرها تؤكّد احتمال تاريخيتها، وما احتمل أن يكون تاريخا احتمل كذلك أن يكون معطى واقعيا للتشكّلات السوسيوثقافية المحدثة في حركة المجتمع، وهو البعد الذي تحاوله الانثروبولوجيا مستقلّة عن السوسيولوجيا.

ونقدّر ما ذهبت إليه بعض الدراسات من أنّ رحلة ابن بطّوطة حملت كثيرا من الحكايات التي كانت سببا في إهمال الكثير لمضمونها، حيث عدّت في القصص الخيالي الذي فتح باب الشكّ[32] على حقيقة الجغرافيا التي زارها ابن بطّوطة[33]، وكانت سببا في عدم الاعتناء بالرحلة نصّا تاريخيا على مجتمعات لم نتحسّسها برواية الحدث منها، ذلك أنّ مدّ تاريخها كان من ممسكات الجغرافيا.

كما نقدّر ما ذهبت إليه دراسات أخرى بيّنت بالأدلّة صحّة المعلومات التي أوردها ابن بطّوطة ودقّته في نقلها من حيّزها، وقد أكّدتها الحفريات الحديثة من خلال المكتشف من الوثائق المادّية التي لا يرقى إليها الشكّ في إثبات الحدث مثل المسكوكات ونحوها.[34]

ويتأكّد عندنا أنّ كلّ ما حملت الرحلات هو منصوص مشكوك فيه باعتبار النقد الحاصل في علم التوثيق، غير أنّها صورة للوثيقة المتفرّدة بالخبر التي تقوم مقام القرينة في بنائية ظنّية يستصحبها الدارس ببعد الإمكان وقوّة الاحتمال، ما لم تقم الدلالة على السقم فيها وبطلانها.

ورحلة ابن بطّوطة تظلّ نصّا قائما في المعطى التكويني للمعرفة سواء صحّ الخبر فيه وطابق الواقع، أم ظلّ تحت طائلة الشكّ يستدعي الفحص والنقد، ذلك أنّ المركّب العقلي والتاريخي للمعرفة، والحقيقة، ثمّ الدلالة الحاصلة بينهما، يمنح له قوّة الاعتبار المنهجي الذي تؤكّده التوجّهات الابستمولوجية في الدراسات الحديثة التي تتبنّى المعرفة تأسيسا منهجيا في أكثر مساحات البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية.[35]

من التوجّه العام لرحلة ابن بطّوطة التي تتمثّل الغريب والعجيب لتحدث التحفة في منصوصها، كانت بنائيتنا للإشكالات القائمة في مناهجنا، من سرديات ونصوص الرحلات، حول المكوّن السوسيوثقافي لإنسان الصحراء، وذلك بالبعد السردي في الرحلة الذي يحيل على البعد الزمكاني للظاهرة، والبعد المكاني لخصوصية الصحراء المتحفّظة بالبيئة والمناخ على التماس مع المقاربات التاريخية، فتكون ظاهرتها في أبعاد مغايرة لها حيثياتها التي تنهج لدينا سبلا للبحث، وتنشئ عندنا طرقا لاستدلال.

ورحلة ابن بطّوطة من خلال منظورنا الانثروبولوجي هي استدعاء للظواهر السوسيوثقافية التي طبعت تاريخ المناطق التي زارها في عصره، فبيّنت الراهن الذي يحمل الموروث، كما ألمحت للموروث الذي يصنع الراهن، ثمّ ترجمت كلّ ذلك إلى مرويات حقّقت التواصل الثقافي بين المجتمعات وتاريخها من جهة، وبين تلك المجتمعات والمجتمع الإسلامي المغربي من جهة أخرى. وكانت "رابطة ثقافية تصوّر جوانب شتّى من النشاط الفكري والسياسي في العالم

من خلال مرئيات هذا السائح المغربي الذي كان لا يألو جهدا في ذكر مختلف مشاهداته وعرضها بدقّة كاملة"[36].

السوسيوثقافي في حياة إنسان الصحراء من خلال منصوص ابن بطّوطة:

في البنائية المعرفية لرحلة ابن بطّوطة بمقاربة ابستمولوجية؛ حيث نكوّن منظورا معرفيا لمحمولها بمراعاة السياق السردي فيها، ومطابقته تاريخيا بسياقها الزمني، نتبيّن أهمّية النصوص التي نباشرها معطى إشكاليا لما نصمد له من اختبار منهجي، ومعرفي لنصوص الرحلة في التحليل السوسيولوجي والأنثروبولوجي لظواهر لم تصلنا عن طريق الخبر المؤكّد بالتواتر، ولا عن طريق الوثائق الرسمية المختومة. ولكن طرأت في المعطى الخبري من خلال سياحة زمنية، اتّخذت الجغرافيا مجالا للتحرّك، لبيان الاختلاف الزمني الذي يفسّره التاريخ.

لقد كانت نصوص الرحلة عن السودان في آخر المدوّن، والظاهر أنّه في آخر زمن الرحلة، والملمح في هذا أنّ هذه النصوص جاءت بعد نضج الرؤية البطّوطية للرحلة، وليس أوّل الأمر كآخره، خبرة وممارسة. ثمّ إنّ رحلة ابن بطّوطة إلى الصحراء كانت بعد تجربتين اثنتين، الأولى تجربة الرحلة في حدّ ذاتها، أي ما حصل له من معارف ومناهج وتبصّر بدقائق الأمور من الرحلات التي سبقتها، والثانية من تجربة النقد الفاحص الذي تعرّضت له مروياته التي طالها الشكّ منذ البداية وقبل أن يشدّ رحاله إلى الصحراء باتّجاه السودان، أي لمّا حلّ بالأندلس[37]، وفيها من أدبيات النقد ما لا يوجد في صقع آخر، حيث الموروث العلمي والفقهي القائم على الدليل والقرينة، هو سيّد الموقف. ثمّ إنّ مرحلة الفتن الطويلة التي اعترتها كانت قد كوّنت لدى الأندلسيين روح النقد القائم على الشكّ المنهجي.

هاتان التجربتان تجعلان المعطى البطّوطي قائما في الاستشكال الذي نلتقطه ظاهرة لإنسان الصحراء من أجل الدراسة والتحليل، ونكوّن عليه احتمالية التوجّه الدراسي المنهجي لتأسيس منظور سوسيوانثروبولوجي للزمني المؤطّر بالجغرافيا، والمحدّد بالحيّز.

وإلى هاتين التجربتين يضاف عمق اليقظة الابستمولوجية في التكوين المعرفي لابن بطّوطة الذي حرص على تتبّع تغاير الزمني بتغيير الجغرافيا، فكانت المذاهب في الرحلة مختلفة عن المآيب، واختلفت معها مكوّنات الصور المروية عن الظواهر التي صادفته أو تصدّى لها، وقد أكّد على ذلك بقوله: "ومن عادتي في سفري أن لا أعود على طريق سلكتها ما أمكنني ذلك"[38]. وأضفى على كلّ ذلك ملكة الاعتناء الكبير بتحصيل المعلومة من مصادرها[39].

حمل النص حول السودان منذ أن سلك طريق الرحلة إليه كثيرا من المشاهد الطبيعية والبشرية، تماهت كلّها في العرض البطّوطي، الذي يقدّم المروي حالة من السرد الكوني لظاهرة تاريخية مستجمعة في لحظة المشاهدة، التي تحوّلت إلى شهادة.

هذا التحوّل في البناء السيكولوجي للظاهرة من حركيتها في الزمان إلى ثباتها في السرد، هو المعنى التاريخي في الرواية، ومن خلاله تستدعى الرؤى للتحليل والتفسير لتصيّر مكوّنات الظاهرة إشكالات محفّزة للمناهج على محاولتها، ومداولتها، لتتركّب منها معرفة متخصّصة.

التفسير الميتافيزيقي في فكر إنسان الصحراء:

قال ابن بطّوطة: "ثمّ وصلنا إلى تاسرهلا، وهي أحساء ماء تنزل القوافل عليها. ويقيمون ثلاثة أيّام فيستريحون، ويصلحون أسقيتهم ويملؤونها بالماء، ويخيطون عليها التلاليس خوف الريح، ومن هنالك يبعث التكشيف. والتكشيف اسم لكلّ رجل من مسوفة يكتريه أهل القافلة، فيتقدّم إلى ايوالاتن بكتب الناس إلى أصحابهم بها، ليكتروا لهم الدور ويخرجون للقائم بالماء مسيرة أربع. ومن لم يكن له صاحب بايوالاتن، كتب إلى من شهر بالفضل من التجّار بها فيشاركه في ذلك. وربّما هلك التكشيف في هذه الصحراء، فلا يعلم أهل ايوالاتن بالقافلة، فيهلك أهلها أو الكثير منهم. وتلك الصحراء كثيرة الشياطين، فإن كان التكشيف منفردا لعبت به واستهوته، حتّى يضلّ عن قصده فيهلك، إذ لا طريق يظهر بها ولا اثر، إنّما هي رمال تسفيها الريح فترى جبالا من الرمل في مكان، ثمّ تراها قد انتقلت إلى سواه. والدليل هناك من كثر تردّده وكان له قلب ذكيّ"[40].

هذا النصّ البطّوطي يحمل قيما معرفية كثيرة مختزلة في الصور المرسومة بلفظ السرد، وكثير منها يحدّد بالعلاقات بين القيم التي تنتج الفعل على هيئة معيّنة. ففيه صورة الحاضرة التي تمثّل مرحلة انتقالية بين مكانين وزمانين متعلّقين بطبيعة السير، والأصل فيها وفرة الماء والاستراحة، وليس الاستقرار.

وفيه صورة العلاقة بقيمة الزمن المحسوب في الرحلة، والمتعلّق كذلك بطبيعة الجغرافيا التي يرحلون فيها. هذه الجغرافيا فرضت تشكيلا حركيا مميّزا، لا يكون في مسالك أخرى، حيث خياطة التلاليس التي تضفي لونا على هيئة الظاعنين، واختيارهم الآلة والأداة.

وفيه صورة التسيير الإداري المتّبع لدى إنسان الصحراء، حيث نظام التكشيف؛ وهو منظومة من العلاقات بين الظاعنين، والتجّار، وأهل الحواضر. كلّ يؤسّس فيه دوره الذي

يكوّن شبكة العلاقات الاجتماعية في تلك الجغرافيا، وعلى أساسها تقوم حركة المجتمع في اجتماعه، واقتصاده.

وكلّ هذه الصور هي تحقيق المناط في منهج علم الاجتماع وما آل إليه من دقيق التخصّص في العلاقة بين مجموع الناس فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين محالّ الفعل من الزمان والمكان من جهة أخرى. والبحث في جزئيات الصيغ الفعلية، والأبنية الحركية عند هؤلاء هو من صميم التوجّه السوسيولوجي في تحليل الظواهر ودراستها.

وهاهنا تبعث الإشكالات في هذا النصّ من قبيل صحيح المنقول، ثمّ من دقّة ما نقل حركيّا وزمنيّا، ليحدّد صورة التفاعل مع مفردات الزمان والمكان بصيغ المستوى الذهني والحركي التي تؤطّر اجتماع الناس، وتنهج توجّههم في مسلكيات الحياة، صناعة للتاريخ، وإنشاء للحضارة.

قيمة الزمان أساس الفواصل في الحركة، وتحديدها رصد قيمي مواز للجغرافيا، فالحركة والمكان والزمان صورة التماهي لدى إنسان الصحراء، وقوّة الفكر المحرّكة للآلة والموجّهة للحركة تحاول المقايسة الزمكانية التي تكوّن لديها مجموع المعادلات التي تنتظم الحساب الاجتماعي المبني على صفة الحركة المنتجة للفعل إيجابا وسلبا. وعلى هذا يقوم الاتّجاه الانثروبولوجي في تناول العلاقة بين القيم البعدية في محيط إنسان الصحراء وبين تفكيره، ثمّ حركته، إذ كلّ فكر هو أساس الحركة.

بهذا الاتّجاه الانثروبولوجي نتمثّل ظاهرة الضياع في الصحراء التي يفسّرها الإنسان هناك تفسيرا ميتافيزيقيا. والنصّ لم يسردها من باب مشاهدات ابن بطّوطة، ولكن جاءت على سبيل الحكاية والخبر المنقول عن أهل المنطقة، الذين نحسب أنّهم نقلوا تفسيراتهم إلى موقع الحكاية، فحلّت محلّ الخبر عندهم. ونحسب أنّها من الموروث الثقافي الذي يحمل في المجتمعات البدائية أو شبه بدائية قداسة المعتقد.

إنّ المكوّن السوسيوثقافي هو منظوم الحياة بإحداثيات الزمان والمكان والسيكولوجي بمعناه العام، حيث هو حركة النفس المهيمنة على الشعور والإدراك، وحتّى التمثّلات للمحيط بمعيارية المعنى الوجودي الفردي أو الوجودي الجمعي. لذلك يكون المكوّن السوسيوثقافي معادلة المعطى لتفهّم الحياة التي ينهد علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا إلى تكوين معرفة بها.

والحياة معنى مشترك للعائش والمعيش(Le vivant et le vécu)، أو هو الصورة المزدوجة لحركة الفعل والانفعال بالمعنى الحركي الزمني، وليس الحركي الميكانيكي، أو بكلّ

المعنى الأنطولوجي من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي، أي أنّ الحياة هي "صورة الحي وقدرته"[41] على التمثّلات الوجودية، وإنشائه للحركة النفسية المحدثة لتوتّر الاستجابة.

والقدرة إحاطة بفعل حركي، أو بفعل ذهني يستوعب الظاهرة بملكة الإدراك، ويمنحها التفسيرات التي تتناغم مع توجّهات حياته على نسق الموروث، أو على صفة الإبداع. وكلّما عجز الإنسان على هذا الاستيعاب، دفع الظاهرة إلى التفسير الميتافيزيقي، وأحدث لها في محيطة صورة الذهول والدهشة، ليمنح سلبيا عجزه صورة الاستجابة الإيجابية.

وبين الظاهرة وتفسيرها، والقدرة على تمثّلها، يقوم المكوّن السوسيوثقافي في عيّنة لدراسة إكلينيكية للنفسي المتحوّل اجتماعيا، وللاجتماعي المتمثّل نفسيا، وتحدث الانثروبولوجيا المقاربة التي ينتظرها المؤرّخ ليضع الحادثة في نصابها من التفهّم والتعقّل.

وليس التفسير الميتافيزيقي سوى مرحلة نفسية تهمّ بها شخصية الإنسان الوجودية فتصيب المعنى الغيبي الكامن وراء كثير من المعتقدات الدينية القائمة بالأدلّة العقلية والنقلية، وتجنح في بعضها إلى سحب حال هذه المعتقدات على كلّ الظواهر التي لا تجد لها تفسيرا، ولا يكون هذا السحب للدليل ومقايسته، بل يكون فقط لحال المغايرة الوجودية، أي إضفاء صورة وجودية غير وجودية الأشياء المعاشة والمعايشة.

بهذا الاعتبار كانت تفسيرات الإنسان لضياع الناس في الصحراء، حيث يفسّر عجز الإنسان أمام ظاهرة طبيعية بيئية أفرزتها الجغرافيا التي يتناول الحياة فيها، بالخوارق التي لا ترتبط بملكوت الإنسان الذي يقتضي منه المضاء فيه بالفعل والصنعة، ولكن مرتبطة بملكوت مغاير، له خاصّية الميتافيزيقا التي لا تحاولها الوجودية البشرية.

ولكون الشياطين صورة للعدائية السرمدية للإنسان -وهو واقع لا مراء فيه -ألقيت التفسيرات للظواهر على حركته التي مقصدها الضرر بالإنسان وإفساد حياته، وحلّ مفهوم جديد لعداوة الشياطين محلّ الوسوسة المفسدة للعقائد والأخلاق، وصار عجز الإنسان على احتواء ظاهرة العرق وتحوّل الكثبان الرملية من مكان إلى آخر بسبب تلاعب الشياطين بالإنسان منفردا، إذ لا سبيل للشياطين إلى الجماعة الممتنعة بكثرتها.

إنّ هذه التفسيرات تمنحنا تركيب الإشكالات للوصول إلى تحليل الثقافة التي تهيمن على حركة الإنسان. والإنسان في جماع التعريفات الانثروبولوجية والاجتماعية هو مبدع الثقافة. والثقافة حسب الأستاذ مالك بن نبي هي تفاعل العوالم الثلاثة من إنسان وأشياء وأفكار، وهي الصورة النفسية والذهنية للحضارة قبل أن تتحوّل إلى منتوج مادّي.

وعلى هذا الأساس تكون حالة الإنسان في مستوى الحضارة، أي أنّ الحضارة ترجمة للمكوّن السوسيوثقافي للإنسان الذي يبدؤه بحركة النفس، ويمضي فيه إلى تمثّلات الوجود والكون. ومن خلال تحليل ذلك لمعرفة كنه الأشياء في حياة الإنسان وكيف تتحوّل الظواهر المادّية إلى ثقافة، نتبيّن التطوّر الذي تنشده الدراسات الاجتماعية والتاريخية للتنظير.

الظواهر الاجتماعية من خلال الأسرة عند إنسان الصحراء:

يتوغّل النصّ البطّوطي ليحمل كلّ الصور التي تجمعها ثلاثية: التحفة، والغريب، والعجيب. فكلّ ما وقعت عليه العين أو الأذن ودخل تحت هذا المعنى كان محلّه التسجيل، ثمّ إنّ كلّ ما وقع في النفس حاملا المعنى ذاته كان محلّه التسجيل كذلك، حتّى كأنّ الرحلة صيد غير المعهود بمقايسة، وغير مقايسة.[42]

فما كان من غير مقايسة مثل النصّ السابق فقد احتمل النفسي، والثقافي التمثّلي، وكان مدخلا لتحليل المكوّن السوسيوثقافي في مقوّمه الأساسي المتمثّل في الموروث الثقافي الذي يجنح إلى التفسير الميتافيزيقي للظواهر مستصحبا بعض المعاني الدينية الثابتة.

وما كان بمقايسة فإنّه احتمل النفسي والاجتماعي باستحضار المغايرة مع الدهشة من تكوينه السوسيوثقافي في مجتمع له خصوصيته الدينية، التي لها هيمنتها على التصوّر العام للمحيطيات[43]، وخاصّة الأسرة لما لها من قدسية العلاقة بالدين والشرف.

جاء في النصّ البطّوطي:"...ولنسائها الجمال الفائق، وهنّ أعظم شأنا من الرجال. وشأن هؤلاء القوم عجيب، وأمرهم غريب. فأمّا رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب لخاله. ولا يرث الرجل إلاّ أبناء أخته دون بنيه، وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلاّ عند كفّار المليبار من الهنود. وأمّا هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلّم الفقه وحفظ القرآن. وأمّا نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبن، مع مواظبتهنّ على الصلوات...والنساء هنالك يكون لهنّ الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب، وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبيات. ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها، فلا ينكر ذلك."[44].

العائلة مقوّم أساسي في السوسيوثقافي، وعليه تبنى التحليلات، إذ منه تكون التأثيرات الكبيرة، وفيه تتقاطع المقوّمات الأخرى، ومنها تتكوّن الثقافة المهيمنة على سلوكيات الفرد في تفاعلاته مع مفردات الحياة. لذلك كانت الملامح التي حملها نصّ الرحلة سواء رحلة ابن

بطّوطة أو غيره[45]، أظهرت نوع المجتمع الذي نحاوله تاريخا، وثقافة، واجتماعا، وأعطت للتحليل مساحة عمق الاستدلال والتفسير.

ومحمول النصّ خبر يبرز قوّة مقوّم العائلة في هذه المجتمعات، حيث له الهيمنة على تحديد نوع العلاقة المكوّنة في نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية، ومن خلالها قيم الثقافة التي تؤطّر المجتمع.

ويتساءل محمول النصّ عن موقعية البعد الديني في تكوين صورة الثقافة، ويطرح الإشكال الضمني كيف لا يؤثّر المعتقد في سلوكيات الأفراد، وكيف تكون للعائلة قوّة التوجه في حركة الثقافة النفسية والاجتماعية. وبذلك يفتح محمول النصّ مقوّم العائلة على تحليل موقعيته من المكوّن السوسيوثقافي ليدفع التنظير إلى تبنّي قيم سوسيوتاريخية في معادلات البناء المعرفي.

ويقيم محمول النصّ إشكالا صميما في المكوّن السوسيوثقافي حينما يدفع تراتبية التديّن اليومية ومستلزماتها، و تراكمية التعلّم ومتطلّباتها إلى تناظرية جدلية قائمة في النفس والعقل بمبدإ الاستنكار الذي يتحمّله السرد قيمة معرفية خبرية يحتويها التاريخ، وقيمة معرفية استشكالية يتبنّاها التحليل.

ثمّ يمضي النصّ في هذه التناظرية بإحداث المقايسة بين صور التديّن المختلفة، رافعا درجة تراتبية التديّن إلى الالتزام، وتراكمية التعلّم إلى الفقه ليبيّن منها مدى الانسحاب الذي يحقّقه مقوّم العائلة على المقوّمات الأخرى في هذا المجتمع.

جاءت المقايسة الأولى على مستوى قاض فقيه من أهل المنطقة، لتدلّ على درجة العلم والفهم لمتطلّبات التديّن في النفس والمجتمع، وفي الثقافة والحكم، فقال: "دخلت يوما على القاضي بإيوالاتن بعد إذنه في الدخول، فوجدت عنده امرأة صغيرة السنّ بديعة الحسن. فلمّا رأيتها ارتبت وأردتّ الرجوع، فضحكت منّي ولم يدركها خجل، وقال لي القاضي: لم ترجع؟ إنّها صاحبتي. فعجبت من شأنهما، فإنّه من الفقهاء الحجّاج"[46].

وجاءت المقايسة الثانية بتغيير الموقعية في الصحبة إلاّ أنّها دفعت الخبرة من المشاهدة والثقافة إلى التناظرية، وحقّقت الإشكال على مستوى النصّ قائما في استنكار شديد. وألمحت إلى دور الرحلة، واختبار الثقافات في المكوّن السوسيوثقافي. كما ألمحت إلى إمكانية اعتبار تلاقح الثقافات مقوّما فيه.

قال: "دخلت يوما على أبي محمّد بن يندكان المسوفي الذي قدمنا في صحبته، فوجدته قاعدا على بساط، وفي وسط داره سرير مظلّل عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدّثان.

فقلت له: ما هذه المرأة؟. فقال: هي زوجتي. فقلت: وما الرجل الذي معها؟. فقال: هو صاحبها. فقلت: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير وحسن طريقة، لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها، واستدعاني مرّات فلم أجبه"[47].

خاتمة:

هاتان صورتان للمكوّن السوسيوثقافي لإنسان الصحراء تبيّنهما نصوص الرحلة البطّوطية، استخلصناهما خبرا تاريخيا نوثّق به الأحداث، ونرسم به الوقائع. كما أثرناهما ركيزتين للتحليل الانثروبولوجي والسوسيولوجي لمظاهر مجتمعية على مستوى الثقافة، وعلى مستوى الممارسة. ونصوص الرحلة مختبر صحيح الإسناد، واسع الميدان للنظر والتحليل، الذين تنشدانهما الدراسات الاجتماعية والإنسانية.

إنّ المحمول في نصوص الرحلة مشاهدات خاصّة، تحمل شهادات عامّة على وقائع وأحداث، لم تتمكّن الكتابات التاريخية أن تصل إليها، بعائق الجغرافيا، وبعائق انعدام حركة التوثيق. فالرحلة فكّ للنص التوثيقي بالمشاهدة والمعاينة، اللتين تتبنّاهما الدراسات الاجتماعية والإنسانية مصدرا للخبر عن الحادثة.

قائمة المصادر والمراجع:

1 -الأنصاري عبده الفيلالي: ابن بطّوطة والنظام العالمي القديم، المناهل، ع 60، الرباط يناير 2000.

2 -ابن بطّوطة محمّد بن عبد الله اللواتي: تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط 02، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1402هـ/ 1982م.

3 -بنجلالي عبد المجيد: مدينة فاس في كتابات الآخر(رحلات عبد الله الجرّاري، الوجه الآخر للحياة العلمية والاجتماعية)، ضمن ندوة فاس في تاريخ المغرب، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، فاس 2008.

4 -التازي عبد الهادي: الرحلة كمصدر لتاريخ العلاقات الدولية، المناهل، ع 60، الرباط يناير 2000.

5 - التنلاني عبد الرحمان بن إدريس: رحلة للشيخ سيدي عبد الرحمان بن إدريس التنلاني، مخطوط، خزانة الشيخ سيدي عبد الله البلباليبكوسام، توات.

6 -جوردا بيير: الرحلة إلى الشرق، ترجمة مي عبد الكريم علي بدر، ط 01، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2000.

7 -حسين حسني محمود: أدب الرحلة عند العرب، ط 02، دار الأندلس، بيروت 1403هـ/ 1983م.

8 -خصباك شاكر: ابن بطّوطة ورحلته، د ط، دار الآداب، بيروت، د ت.

9 -الخفّاف عبد العلي والمومني محمّد أحمد عقلة: دراسات في التراث الجغرافي العربي الإسلامي، د ط، دار الكندي للنشر والتوزيع، إربد، الأردن 1420هـ/ 2000م.

10 -الدبّاغ محمّد بن عبد العزيز: جولة مع ابن بطّوطة في رحلته، المناهل، ع 59، الرباط 1999.

11 -زياده نقولا: الجغرافية والرحلات عند العرب، د ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1987.

12 -سعد الله أبو القاسم: تجارب في الأدب والرحلة، د ط، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1983.

13 -الشامي صلاح الدين علي: الرحلة عين الجغرافية المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية، د ط، المعارف، الإسكندرية 1999.

14 -الشكري أحمد: رحلة ابن بطّوطة إلى بلاد السودان، المناهل، ع 59، الرباط 1999.

15 -العربي إسماعيل: تاريخ الرحلة والاستكشاف في البرّ والبحر، د ط، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

16 -ابن فضلان أحمد: رسالة ابن فضلان، تحقيق سامي الدهّان، د ط، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق، د ت.

17 -فهيم حسين محمّد: أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت 1989.

18 -القلصادي أبو الحسن علي (ت891هـ/ 1486م): رحلة القلصادي، د ط، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1985.

19 -كانغيلام جورج: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمّد بن ساسي، ط 01، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2007.

20 -محمّد حسن زكي: الرحّالة المسلمون في العصور الوسطى: د ط، دار الرائد العربي، بيروت 1401هـ/ 1981م.

21 -ابن محمذن محمّدو: "الرحلات الاستكشافية الفرنسية في الصحراء الكبرى (الدوافع و العراقيل)"، مجلّة العلوم الإنسانية، ع 20، قسنطينة 2003.

22 -المسعودي حمّادي: الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطّوطة، د ط، ، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس 2001.

23 -مفتاح محمّد: المعرفة والحقيقة والدلالة في رحلة ابن بطّوطة، المناهل، ع 60، الرباط يناير 2000.

24-André (Miquel): «Rome chez les géographes arabes», in: Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 1975, Année 18, No 02.

25-Belhachemi (Faouzia): «Nouvelle interprétation du processus de peuplement dans le massif du Hoggar à partir des géographes arabes», in: Revue de géographie alpine, Grenoble, France 1991, T 79, No 01.

26-Broc (Numa): « Voyages et géographie » , in : Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, Paris 1969, V 22, No 02.

27-Butor (Michel): «Le voyage et récriture", in: Romantisme, Paris 1972, No 04.

28-Chelhod (Joseph): «Ibn Battuta, ethnologue», in : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Paris 1978, No 25.

29-Gilles (Bertrand): «En marge du voyage des élites dans l'Italie des lumières. Du peuple regardé au peuple voyageur», in: Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée, Paris 1999, V 111, No 02.

30-Henri (Dubois): «Un voyage princier au XIVe siècle(1344) », in: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aubazine, France 1996, No 26.

31-Ishida (Hidetaka): «Régimes narratifs et récits de voyage au Japon(1890-1930). Le voyage comme "leçon des choses" et de la modernisation», in: Genèses, Paris 1999, No 35.

32-Laronde (André): «Quelques sites de la Libye antique et Ibn Battuta», in : Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 2003, No 01.

33-Lenglet (Dufresnoy Nicolas): Méthode pour étudier la géographie, Tilliard Libraire, Paris, T 01.

34-Lewicki (Fred. T): "A Propos du Nom De l'Oasis de Koufra Chez Les Géographes Arabes du XIe et du XIIe Siècle», in:The Journal of AfricanHistory, Cambridge 1965, V 06, No 03.

35-Mazzoli-Guintard (Christine): «Le royaume de Grenade au milieu du XIVe siècle: quelques données sur les formes de peuplement à travers le voyage d'Ibn

Battuta», in: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aubazine, France 1996, No 26.

36-Micheau (Françoise): «Ibn Battuta à Constantinople la grande», in : Médiévales, Paris 1987, No 12.

37-Teyssot (Josiane): «Voyages et pérégrinations d'Auvergnats pendant la guerre de Cent Ans», in: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aubazine, France 1996, No 26.

38-Vieme (Simon): « Le voyage initiatique », in: Romantisme, Paris 1972, No 04.

39-Yerasimos (Stéphane): «Explorateurs de la modernité. Les ambassadeurs ottomans en Europe», in: Genèses, Paris 1999, No 35.

الهوامش:

(1)تختلف كتب الرحلة عن كتب الجغرافيا من حيث منهج تسجيل الوقائع، وصور المشاهدات.أنظر:نقولا زياده: الجغرافية والرحلات عند العرب، د ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1987، ص 16.

(2)أبو القاسم سعد الله: تجارب في الأدب والرحلة، د ط، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1983، ص 203.

(3)عبد العلي الخفّاف ومحمّد أحمد عقلة المومني: دراسات في التراث الجغرافي العربي الإسلامي، د ط، دار الكندي للنشر والتوزيع، إربد، الأردن 1420هـ/ 2000م، ص 41.

(4) محمّدو بن محمذن: "الرحلات الاستكشافية الفرنسية في الصحراء الكبرى (الدوافع والعراقيل)"، مجلّة العلوم الإنسانية، ع 20، قسنطينة 2003، ص 157.

(5)Henri (Dubois): «Un voyage princier au XIVe siècle(1344) », in: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aubazine, France 1996, No 26,p 80.

(6)Josiane (Teyssot): «Voyages et pérégrinations d'Auvergnats pendant la guerre de Cent Ans», in: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aubazine, France 1996, No 26, p 63.

(7) (Bertrand (Gilles): «En marge du voyage des élites dans l'Italie des lumières. Du peuple regardé au peuple voyageur», in: Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée, Paris 1999, V 111, No 02, p 850.

وحسين محمّد فهيم: أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت 1989، صفحات 129 -144.

(8)إسماعيل العربي: تاريخ الرحلة والاستكشاف في البرّ والبحر، د ط، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص 06.

(9)حسني محمود حسين: أدب الرحلة عند العرب، ط 02، دار الأندلس، بيروت 1403هـ/ 1983م، ص 07.

(10)) Miquel (André): «Rome chez les géographes arabes», in: Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 1975, Année 18, No 02, p 281.

[11]بعضها استعرض ظواهر اجتماعية، وأخرى طبيعية، كان لها الخصوصية والأثر في حياة الناس والحواضر، أنظر:عبد المجيد بنجلالي: مدينة فاس في كتابات الآخر(رحلات عبد الله الجرّاري، الوجه الآخر للحياة العلمية والاجتماعية)، ضمن ندوة فاس في تاريخ المغرب، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، فاس 2008، ج 02، ص 117.

[12])Christine(Mazzoli-Guintard): «Le royaume de Grenade au milieu du XIVe siècle: quelques données sur les formes de peuplement à travers le voyage d'Ibn Battuta», in: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aubazine, France 1996, No 26, p 145.

[13]Numa (Broc) : « Voyages et géographie» , in : Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, Paris 1969, V 22, No 02, p 141.

[14] عبد الرحمان بن إدريس التنلاني: رحلة للشيخ سيدي عبد الرحمان بن إدريس التنلاني، مخطوط، خزانة الشيخ سيدي عبد الله البلباليبكوسام، توات، ص 01.

[15]) Fred (T. Lewicki): "A Propos du Nom De l'Oasis de Koufra Chez Les Géographes Arabes du XIe et du XIIe Siècle», in:The Journal of AfricanHistory, Cambridge 1965, V 06, No 03, p 295.

[16] أنظر في هذه المعاني:

Faouzia (Belhachemi): «Nouvelle interprétation du processus de peuplement dans le massif du Hoggar à partir des géographes arabes», in: Revue de géographie alpine, Grenoble, France 1991, T 79, No 01, p 144.

[17] بعض الرحلات تأخذ هذا المعنى كلّيا. أنظر:أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، تحقيق سامي الدهّان، د ط، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق، د ت.

[18] زكي محمّد حسن: الرحّالة المسلمون في العصور الوسطى: د ط، دار الرائد العربي، بيروت 1401هـ/ 1981م، ص 179.

[19] صلاح الدين علي الشامي: الرحلة عين الجغرافية المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية، د ط، المعارف، الإسكندرية 1999، ص 149.

[20] كانت الرحلة مستند كثير من مؤلّفي التراجم، والطبقات. أنظر:أبو الحسن علي القلصادي(ت 891هـ/ 1486م): رحلة القلصادي، د ط، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1985، صفحات 70 -73.

[21]مقصورة على الرحّال نفسه، أي صورة لانفعاله بالمشاهدات، وتوقيعه لها كما تمثّلها.

[22]Stéphane (Yerasimos): «Explorateurs de la modernité. Les ambassadeurs ottomans en Europe», in: Genèses, Paris 1999, No 35, p 66.

[23]Nicolas (LengletDufresnoy), Méthode pour étudier la géographie, Tilliard Libraire, Paris, T 01, p 127.

[24]أنظر في بعض هذا المعنى:

Hidetaka (Ishida): «Régimes narratifs et récits de voyage au Japon(1890-1930). Le voyage comme "leçon des choses" et de la modernisation», in: Genèses, Paris 1999, No 35, p 89.

[25]Michel (Butor): «Le voyage et récriture", in: Romantisme, Paris 1972, No 04, p 04.

[26]Simon (Vieme): « Le voyage initiatique », in: Romantisme, Paris 1972, No 04, p 38.

[27] بيير جوردا: الرحلة إلى الشرق، ترجمة مي عبد الكريم علي بدر، ط 01، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2000، صفحات 19 -22.

(28)Christine (Mazzoli-Guintard) op,cit, p 147.

(29) André (Laronde) : «Quelques sites de la Libye antique et Ibn Battuta», in : Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 2003, No 01, p 209.

(30) شاكر خصباك: ابن بطّوطة ورحلته، د ط، دار الآداب، بيروت، د ت، ص 13.

(31)إلى هذا الاعتبار الابستمولوجي في مقاربة نصّ الرحلة ذهب بعض الباحثين الذين كوّنوا المعرفة بالتساؤل الحاصل من النص كمعطى للإشكال وليس معطى للحقيقة النهائية. أنظر: عبده الفيلالي الأنصاري: ابن بطّوطة والنظام العالمي القديم، المناهل، ع 60، الرباط يناير 2000، ص 143.

(32) Françoise (Micheau) : «Ibn Battuta à Constantinople la grande», in : Médiévales, Paris 1987, No 12, p 56.

(33) لابدّ من التأكيد على مجال الدراسة في مثل هذه النصوص، وأنّ مراعاة التخصّص فيها شرط في تمثّل نتائجها، وأنّ القراءة الأدبية في نصّ الرحلة بأبعاده المنهجية غير القراءة الانثروبولوجيةوالسوسيولوجية، وأنّ المقصد في البنائية المعرفية معلّق بمنهج البحث في كلّ قراءة. أنظر: حمّادي المسعودي: الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطّوطة، د ط، ، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس 2001، صفحات 30 -44.

(34) عبد الهادي التازي: الرحلة كمصدر لتاريخ العلاقات الدولية، المناهل، ع 60، الرباط يناير 2000، ص 48.

(35)هناك دراسات قيّمة تطرح المنظور الابستمولوجي في إنشاء هذه الرؤى. أنظر:محمّد مفتاح: المعرفة والحقيقة والدلالة في رحلة ابن بطّوطة، المناهل، ع 60، الرباط يناير 2000، صفحات 119 -142.

(36)محمّد بن عبد العزيز الدبّاغ: جولة مع ابن بطّوطة في رحلته، المناهل، ع 59، الرباط 1999، ص 125.

(37) أحمد الشكري: رحلة ابن بطّوطة إلى بلاد السودان، المناهل، ع 59، الرباط 1999، ص 146.

(38) محمّد بن عبد الله اللواتي المعروف بابن بطّوطة: تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط 02، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1402هـ/ 1982م، ج 01، ص 211.

(39)) Joseph (Chelhod) : «Ibn Battuta, ethnologue», in : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Paris 1978, No 25, p 11.

(40)ابن بطّوطة، الرحلة، ج 02، ص 774.

(41) جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمّد بن ساسي، ط 01، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2007، ص 489.

(42) في إطار إنشائية المعرفة من خلال نصّ كنصّ ابن بطّوطة أنبّه إلى المقال الرائع لمحمّد مفتاح السابق الذكر فلم أعثر على بنائية مشابهة له، ولقد ضمّنه من ابن بطّوطة، ومن نفسه، ومن توجّهات المعرفة عامّة، بدءا من المفهوم.

(43) المصطلح لمحمّد مفتاح في مقاله المذكور، ص 121.

(44) ابن بطّوطة، الرحلة، ج 02، ص 777.

(45) أنظر على سبيل المثال مرويات ابن فضلان عن سكّان الشمال.

(46)ابن بطّوطة، الرحلة، ج 02، ص 777.

(47) نفسه.

بانياوات الأسرى المسيحيين
في الجزائر خلال العهد العثماني (1519-1830م)

قرباش بلقاسم
قسم التاريخ
جامعة معسكر

يعتبر **البانيو**[1] إحدى أهم الأدوات والشواهد لفهم حالة الأسرى الأوربيين بالجزائر خلال العهد العثماني، بحيث أعطت لنا تحليلا دقيقا لوضعية هؤلاء الأسرى (الأشغال، الطعام، اللباس، العقوبات). وأغلب ما كتب عن الموضوع هو مجرد إشارات في المصادر، ولا تزال هذه السجون حتى اليوم مجهولة من قبل الباحثين، ما يجعل البحث فيها أمرا صعبا.

إن المدرسة الغربية كان لها الدور البارز في كتابة تاريخ المنطقة، بحيث ساهمت في تشويه صورة الجزائر في المجتمع الأوربي، خاصة في المجتمعات الفرنسية والاسبانية والإيطالية؛ وفيما بعد الانجليزية والأمريكية وحتى الألمانية والهولندية، معتمدة في ذلك على وضعية الأسرى في هذه السجون. فنظرة هذه المصادر في أغلبها انطلقت من توجهات إيديولوجية معينة، ولهذا لم تكن لتختلف في طرحها لموضوعات كالقرصنة، العبودية، القسوة، المعاملة... كل هذه الصفات ألصقت بالجزائر باعتبارها بلد معادي للمسيحية والمسيحيين.

ما هو العدد؟

يقدم لنا الأب دان في تقريره أكثر من 100 ألف ساكن بمدينة الجزائر، 15 ألف منزل، و100 ينبوع، و18 ألف حديقة تزيّن الضواحي، و6 سجون تضم 30 ألف أسير يشتغلون في إصلاح السفن وخدمة "أسيادهم".[2] يضاف إليها السجون المملوكة للرياس وأثرياء المدينة، ويبقى عدد هذه السجون غير دقيق، فالأرقام المقدمة لنا تختلف من مصدر لآخر.

ومع أواخر القرن السابع عشر، قل عدد هذه السجون، سواء تلك التابعة للدولة؛ أو الخاصة بكبار رجال الدولة، وهذا راجع لعدة أسباب نذكر منها:

- تراجع عائدات القرصنة la Course.

- معاهدات الهدنة، والتي يتم بموجبها حماية الدولة المهادنة من التعرض لهجمات القراصنة الجزائريين Les Corsaires، وتعتبر هولندا أول دولة أوربية عقدت هدنة مع الجزائر، مقابل أن تدفع مبلغا سنويا.

- كان يمكن للأفراد أوائل العهد العثماني المساهمة في البحرية الجزائرية بأسهم معينة، مقابل فوائد تعود على أصحابها، لكن مع أواخر العهد العثماني تراجع هذا الدعم، حيث انتقل هؤلاء للعمل في التجارة والأشغال العمومية الأكثر ربحا.

إن قوة الجزائر البحرية اعتمدت بشكل كبير على الأعلاج، والذين كانوا إما أسرى مسيحيين تم تربيتهم تربية إسلامية، أو مسيحيون جلبوا إلى الجزائر كأسرى، وهؤلاء هم من كانوا يملكون أغلب البانياوات الخاصة، ولعل أشهرهم علي بتشنين(3) "أحد أكبر أغنياء المدينة خلال القرن السابع عشر، حيث كان يملك منزلين فاخرين، يقع الأول أسفل المدينة؛ أما الثاني فيوجد بالقرب من البحر... وله سجون تضم أكثر من خمسمائة أسير."(4) ومما قاله: " أنا أشتري العبيد للحصول على بعض الفوائد"(5)، وكان هذا الأخير يرفض دخول أسراه المسيحيين في الإسلام ويمنعهم بكل الطرق.

بلغ عدد الأعلاج في المدينة خلال القرن السابع عشر، حوالي 20 ألفا حسب هايدو، و12 ألف حسب قرماي، وفي سنة 1769م لم يتبقى منهم سوى ألفين أو ثلاثة آلاف ... ونفس الشيء فيما يخص العبيد ... أما السجون التي كانت تكتض بها الجزائر، "السجون الشخصية, وسجون الرياس"، هي اليوم فارغة ومغلقة فأغلبها هدم وسقط، باستثناء سجن البايلك وجاليرا وسيدي حمودة. هذه السجون الثلاثة لم يكن يتجاوز عدد أسراها ألف وثمانمائة أسير.(6)

وهناك أيضا سجن "طبرنة التماكين" (Taverne des Boitiers)، وهو أحد أقدم السجون في الجزائر (حسب بربروجر)، كان يقع بالقرب من إدارة الألغام خلال فترة الاحتلال الفرنسي.(7)

وفي أواسط القرن السابع عشر كان هناك ثلاثة سجون كالآتي: سجن الجنينة أو الباشا، وسجن Douane، وأخيرا سجن شلبي.(8) يضاف إلى هذه السجون "السجن الكبير" والذي يبدو أنه وجد قبل سنة 1551م، حيث أنشأ به سيبستيان دي بوزو مستشفى لمعالجة الأسرى المسيحيين، و"سجن الملك"، الذي وجد قبل سنة 1546، وهي السنة التي أسس به الأب سيبستيان مصلى أو كنسية صغيرة(9)، ولعل هذا السجن هو نفسه "سجن الباشا". ويذكر دوتاسي، الذي أقام في الجزائر ، أنها كانت تضم خمسة سجون هي ملك للدولة، يدير شؤونها حارس باشي(10).

أما سجن الديوان فقد كان مخصصا للجنود الأتراك ممن يرتكبون المخالفات، حيث لا يمكن أن يدخل الأتراك ومن كان من نسلهم إلى سجن آخر غيره.(11)

يضاف إلى هذه السجون التابعة للدولة، سجون مملوكة لأثرياء المدينة وقادتها، فخير الدين كان يملك سجنا خاصا به، وفي هذا الشأن يقول هايدو: "بعد أن تم توجيه هذه السفن السبعة، والعدد الهائل من الأسرى للجزائر، اختار خير الدين الأسرى المهمين؛ وكان من بينهم ابنة القائد

بورتندو Portundo وجميع قادة السفن، حيث تم وضعهم في سجنه"[12] ، وهناك أيضا سجن حسن باشا، وتذكر الروايات أنه بعد انتصاره في مستغانم سنة 1558م، قام بوضع العديد من الأسرى به، وأمر برفع العلم فوقه، كما أنه أعلن "أن كل مسيحيّ يصبح مسلما ويعمل ضد ملك ابن العباس[13] تمنح له الحرية... وقد استغل العديد من الأسبان الفرصة".[14]

وهناك أيضا سجون الباشا، وهي عبارة عن منازل "ويستحسن القول أنها إسطبلات" يضع فيها عبيده، منها " السجن الكبير" الذي تبلغ مساحته 70 قدما على الطول؛ و40 على العرض... وتضم أكثر من 40 أسير من مختلف الجنسيات، فيها أطباء ومثقفون وأساتذة.[15]

كان يقع هذا السجن في شارع السوق الكبير، وفي عهد حسان باشا (العلج الفينيسي)، أصبح يضم في بعض الأحيان من 500 إلى 2000 أسير مسيحي، وهناك نوع آخر من السجون تسمى الباشتارد (Bastarde) ليست كبيرة جدا، ولكنها مقسمة إلى عدد كبير من الغرف، مخصصة للأسرى المملوكين للجماعة، والذين يسمون عبيد المخزن، لأنهم يعتبرون ملكا للجماعة والمدينة، تضم هذه السجون من أربعة إلى خمسمائة أسير لا أكثر.

ووفقا لأنتونيو دو سوسا Antonio de Sosa، فأن هذه السجون العامة (الباشتارد)، كانت مملوكة للمدينة وهي مخصصة للعبيد المشتغلين بالمعامل الجزائرية، والتي كانت تضم أواسط القرن السادس عشر بين الخمسمائة والستمائة أسير، يعشون في ظروف قاسية.[16]

وتوجد هناك أيضا الملكية الفردية الخاصة بالسكان العاديين، حيث كان يحق لهم شراء الأسرى من سوق العبيد للعمل لديهم، سواء في المنازل أو المزارع. تذكر ماريا مارتين والتي عاشت في الجزائر أوائل القرن التاسع عشر، أنها بيعت لأحد السكان، الذي سجلها عند القاضي كملكية خاصة، حيث كلفت برعاية ابنه.[17]

من الداخل!

البانيو: يعتقد الكثير أن كلمة (bagne) الفرنسية جاءت لأول مرة من اللغة الايطالية (bagno) ، في حين يرى آخرون أنها جاءت من اللغة الاسبانية (bano)،[18] والبانيو هو عبارة عن منشأة مخصصة للأسرى المسيحيين في الجزائر، ويسمى بالتركية (Zindan)، كانت مساحته تتراوح بين 80 قدما طولا، و20 إلى 40 عرضا، وتختلف هذه المساحة من سجن لآخر على حسب الأهمية.

يذكر بليفار: "لقد كان العبيد يتوزعون على ثلاثة بانياوات أو سجون، وهي عبارة عن صروح ضخمة وواسعة، غرفها مظلمة جدًّا، يمكنها أن تضم بين الخمسين والستين عبدا، في حين أن السجون إجمالا كانت تستوعب خمسمائة عبد، وفي حالة عدم وجود غرف ينام هؤلاء العبيد في الممرات، أو على السطوح"[19]

في حين يرى آخرون أن كل غرفة كانت تضم اثنا عشر عبدا (يبدو هذا الرقم أقرب إلى الواقع) وتتشكل النوافذ من قضبان حديدية مقوسة ذات ثلاثة أو أربعة إنش لكل واحدة، بدون ألواح زجاجية، ويوجد في أدنى الجدران سلسلة ثقيلة من حلقات طويلة مثبتة في رزيرات، مع دقة في النهاية، حيث يحبس المشوشون إما عن طريق الرجل أو العنق حتى الصباح؛ وهذا جزاءا لجرائمهم".[20]

ويقسم السجن إلى طابقين؛ وبدورهما يقسمان إلى مجموعة من الغرف الصغيرة، وفي وسط السجن يوجد خزان ماء، وفي الأسفل توجد الكنيسة التي يقام فيها القداس[21]. أما أسرى الحاكم، فشققهم تقع على امتداد دهليز، بالقرب من المخازن المخصصة للتدبير المنزلي، وهي عبارة عن غرفة كبيرة حيث يأكل العبيد وينامون، وبه يوجد مطبخ مخصص للعبيد، إلى جهة الحديقة بواسطة ممر مغطى ومرصوف تمر به أنابيب يجري فيها ماء من أعذب وأجمل ما في العالم".[22] وكان للداي الحق في اختيار الثمن من الأسرى المجلوبين إلى الجزائر، ويفضل قادة السفن، الأطباء، النجارين، وأصحاب الحرف، بعد الاختيار يوجهون مباشرة إلى السجون العامة.[23]

أما سجن علي بتشنين، فكان عبارة عن بناية واسعة يوجد فيها مدخل ضيق، يؤدي إلى قبو كبير ومنه يدخل جزء بسيط من الضوء من شباك علوي، والذي لم يكن كافيا مما يستلزم إبقاء الفوانيس مضيئة كامل اليوم. ويوجد في الأقسام العلوية من البناية فضاء واسع يضم مجموعة شرفات لطابقين علويين، ويوجد بينهما عدة غرف، ومعبد واسع للأسرى يكفي استقبال 300 شخص.[24]

وفيما يخص الرقابة والتنظيم فتختلف من سجن لآخر، فسجون الدولة أو البايلك كانت أكثر رقابة وتنظيما، على عكس سجون الخواص، حيث كان البانيو بالنسبة للأسرى مرقدا، وفي النهار يتدبر الأسير أمره، مقابل أن يمنح سيده نسبة معينة من هذا الدخل، "فقد كان هؤلاء الأسرى يمارسون السرقة وكل أنواع السفالة. فالمواد التي يسرقونها في اليوم السابق تعرض للبيع في اليوم الموالي صباحا في المزاد العلني".[25]

ويذكر ديغرامون أن هذه السجون كانت مركزا للإدمان والخلاعة، فالسرقة والتعصب يمارسان بشكل واضح، خاصة أولئك الذين فقدوا الأمل في الحرية والعودة إلى الديار، فالكثير منهم انتحر والباقون ارتدوا وانظموا لقوات العدو. وهناك تقاة ومتدينون أصبحوا اليوم خالين من كل إيمان، واتبعوا أعمالا متطرفة.[26]

وتسيّر هذه السجون في الغالب من قبل الأتراك، فهناك الحارس باشي وهو المسؤول عن تنظيم السجون، والباشي حارس - باشي أو الحاكم العام، وهو المسؤول عن تحضير الأسرى للخروج إلى العمل... ويقدم أيضا تقريرا مفصلا إلى الداي لما يحدث في هذه السجون.(27)

وقد ألحق بكل سجن تابع للدولة مستشفى صغير، مخصص لعلاج الأسرى المسيحيين، وفي كثير من الأحيان كانت هذه المستشفيات تقوم بعلاج الجزائريين، ولعل هذا ما يثبت أن حالة الأسرى في الجزائر كانت تهم الدولة، عكس ما تروج له الكتابات الغربية، التي تعتبر أن حالة الأسرى كانت صعبة جدا، في الوقت الذي لم تكن تضم سجون المسلمين في الغرب مستشفيات أو مساجد لأداء طقوسهم الدينية.

ويذكر الأب مونري Manroy، سنة 1612 قائلا: "إن الأتراك والجزائريين كانوا غالبا ما يأتون إلى هنا (أي المستشفى)... لقد كان أمرا عجيبا بالنسبة إليهم أن يروا الأرقاء المسيحيين لهم مثل هذه المؤسسة في مدينة الجزائر... فلم يوجد لديهم مؤسسة ممثالة لمرضاهم"، وفي القرن الثامن عشر، أصبحت هذه المستشفيات أوسع بكثير مما كانت عليه.(28)

في سنة 1546 قام الأب سيبستيان(29) بزيارة للجزائر، في مهمة لافتداء الأسرى، والذي اعتبر أن صحة الأسرى مهمة جدا، فقام بإنشاء مستشفى سنة 1551م، وسمي باسم صاحبه وألحق بالسجن الكبير، وأعلن الراهب برنارد دومنروي (Bernard Monroy)، في رسالة مسجلة بتاريخ 16 - 05 -1612م عن بناء مستشفى الثالوث المقدس، في غرفة استمرت حتى الاحتلال الفرنسي موجودة دون استخدام، بالقرب من المصلى، في حانة سجن البايلك، على موقع من طريق باب عزون.(30) وشهدت سنة 1646م، ترأس سانت فينسن (Saint Vincent) لبعثة محملة ب 12 ألف ليرة (livre)، تبرع بها لويس الثالث عشر أنشأت مستشفى (Lazaret)، حيث ظل المستشفى الوحيد المتواجد بالجزائر حتى بعد سنة 1825، ورغم أنه أغلق سنة 1793م بعد طرد منظمة اللاّزريت من الجزائر، لكن تم إعادة فتحه بعد أن تدخل نابليون، بإصدار مرسوم مؤرخ في 31 -07 -1806، قدم فيها إعانة مالية سنوية لهذا المستشفى قدرت ب 3000 فرنك، كل هذا سمح بإعادة فتحه سنة 1825م إلى غاية إغلاقه نهائيا سنة 1827م، بعد الحصار البحري الفرنسي على مدينة الجزائر.(31) وفي سنة 1665 كانت الجزائر تحتوي على خمس مستشفيات على الشكل التالي: الأول والثاني تابع لسجن الباشا، الثالث في سجن (Douan)، أما الرابع فهو موجود في سجن شلبي، والأخير يسمى سانتا كتالينا.(32)

في سنة 1775م، قام أحد الآباء بإنشاء المستشفى الاسباني، والذي يعتبر أحد أهم السجون في تاريخ الجزائر العثماني ... كان هذا المستشفى يدار من قبل "رجل دين تابع لمنظمة الثالوث المقدس لافتداء الأسرى(33) أو منظمة سيدة الرحمة".(34)

إن الحياة الصحية في سجون الأسرى إجمالا تبدو مقبولة جدا، وهذا نظرا لتلك الظروف والفرص التي كانت تمنح للأسرى من أجل الترقي في المناصب، وخاصة أولئك الذين يعيشون في قصر الداي أو منازل كبار الدولة، فكثيرا ما كان ينتهي بهم المطاف كقادة للبحرية وفي بعض الأحيان كحكام للجزائر، وهذه الفرص كان من المستحيل الحصول عليها في بلدانهم الأصلية.

ويضاف إلى هذا أن كل سجن، كان يضم كنيسة أو مصلى صغير، مخصص للأسرى من أجل إقامة قداسهم، وتمتلئ هذه السجون في الأعياد عن آخرها لدرجة أن المصلين كانوا يصطفون خارجا، ويصف هايدو الوضع قائلا: "تصبح الأماكن مكتظة أيام الاحتفالات الدينية، ففي بعض الأحيان كان يتوجب إلقاء القداس في الخارج، وفي هذا اليوم لا يدع الحراس (الأتراك) أي شخص يمر دون أن يدفع صائمة[35] واحدة للدخول إلى المصلى، وهذا ما يجلب لهم مداخيل كبيرة."[36] وكانت الكنيسة تضم كل المذاهب الدينية المسيحية، حيث يسمح للأسرى بممارسة شعائرهم الدينية كل على حسب مذهبه... وفي أيام الأعياد، خاصة عيد الفصح ورأس السنة، تقام احتفالات ضخمة؛ وبهذه المناسبة يقدم القنصل الفرنسي العشاء يوم الأحد، والإنجليزي يوم الاثنين، والسويدي يوم الثلاثاء، أما الهولندي ففي بقية الأيام الأخرى.[37]

وتستخدم الغرف الواقعة في أسفل سجني البايلك وسجن جاليرا، كحانات يقوم بتسييرها عبيد، يدفعون للداي سناهية سنوية مقابل حق الامتياز، وذلك حسب مبيعاتهم من الخمور. يقوم القائمون على هذه الحانات بتحضير خمورها بأنفسهم في هذين السجنين، من العنب الذي يشترونه من الأهالي. وغالبا ما يلجأ إلى هاتين الحانتين الأتراك عندما يكون العبيد في الأشغال.[38]

ويقول كاثكارت: «كان يسمح للموظف في سجن جاليرا تسيير حانة في السجن ولا يدفع سوى نصف الرسوم المقررة، وشراء حانة لعينة في السجن، هو الذي مكنني من الحصول على المال في وقت لم يكن فيه زملائي في الأسر يملكون شيئا».[39]

طعام الأسرى ولباسهم:

إن الطعام واللباس كان يختلف على حسب الوظيفة والعمل المؤدى من قبل الأسرى، فطعام الأسرى المشتغلين بالأعمال الشاقة يختلف عن طعام المجدّفين، والمشتغلين لدى الحاكم أو أثرياء المدينة هم من كانوا يحصلون على وجبات أفضل بكثير من زملائهم في السجون.

في سنة 1812م وبعد أسر عشرة طواقم تابعة للقبطان إدوين (Edwin) -أصبحوا فيما بعد ملكا للداي - وجهوا مباشرة للعمل في نقل الصخور من المدينة إلى الميناء لبناء أرصفته، وتعزيز جدرانه، وإصلاح التحصينات المحيطة بالمدينة، وكان غذاؤهم عبارة عن خبز أسود قاس مع بعض من الزيت أو الحساء. أما أسرى البايلك فكانوا يزودون بثلاثة وجبات في اليوم

تتكون من خبز أسود، ويسمح لهم شراء الغذاء من أموالهم الخاصة، إضافة إلى ما كان يمنح لهم من تبرع المسيحيين الأحرار.[40] وتتوزع هذه الوجبات على الشكل التالي: على الساعة الثامنة صباحا يتناول هؤلاء الأسرى فطورهم المتكون من رغيف خبز، وصحن صغير من الخل وكأس من الماء، حيث يجلس الأسير مدة عشرة دقائق لتناول الفطور، ونفس الوجبة تقدم لهم على الغداء والعشاء.

وتذكر لنا إحدى المصادر الانجليزية أن طعام الأسرى كان يتكون من رغيفين من الخبز تزن نصف باوند (رطل)، ولا يسمح لهم تناول اللحم أو الخضروات، باستثناء من يعمل في البحرية، وهؤلاء يحصلون على عشر حبات زيتون في اليوم، وأفضلهم أولئك الذين يستقرون عند الداي أو في المستشفى.[41]

ويرى آخرون أن الغذاء المقدم لهؤلاء العبيد هو أربعة أرغفة من الخبز، وهو نفس ما يقدم لليولداش ، ولا يقدم لهم أي حساء من أي نوع من الغذاء. حيث يذكر أحدهم : "غذائهم في الأغلب يتكون من الخبز والماء لا أكثر ولا أقل"[42]، أما الأسرى المملوكين لكبار رجال الدولة فقد كانوا يأكلون من المطبخ الخاص بصاحب المنزل، ويقول بفايفر: "أما طعامنا فإنه لم يكن من النوع الذي كان يفرض علينا أن نشكو من الجوع. فقد كانت فضلات المطبخ كلها لنا وكذلك كل ما يتبقى فوق مائدة الوزير أو السادة الآخرين من أهل البيت".[43]

ويحدثنا كاثكارت عن الجوع الذي كان يتعرض له هؤلاء الأسرى في سجون الدولة (البايلك) بقوله: "وفضلات هذه الحيوانات (يشير إلى الحيوانات المفترسة التي كانت توضع في أقفاص بالسجون) توفر غذاء شهيا لحشود الفئران، وهي أكبر الفئران التي رأيتها في حياتي، وهذه الفئران بدورها، كثيرا ما يستعملها بعض العبيد المساكين لدفع غائلة الجوع الذي ينهش أحشاءهم. وكذلك يأكل بعض العبيد القطط بحكم الضرورة. وقد سألت أسيرا فرنسيا ذات يوم ماذا سيفعل بالقط الذي سلخه، فأجابني قائلا: "يتحتم على المرء سد الرمق".[44]

أما الذين يشتغلون في قصر الداي، فلهم مطبخ خاص بهم، حيث يتلقى الأسير طعامه وشرابه وموضع نومه في القصر، وأما لباسه والأمور الخاصة بالنظافة فيتلقاها مرة واحدة لدى نزوله في القصر، وبعد ذلك يتحتم على هذا الأسير تدبر شؤونه بنفسه.

ولباس هؤلاء المساجين هو عبارة عن قميص فضفاض (corsd) من القماش، وسروال داخلي وقفطان صغير من نفس النوع، والذي ينحدر إلى غاية الركبة، وقبعة بيضاء وزوجين من الأحذية، حيث يحتفظ بها الأسير مدة سنة واحدة، ويقول آخر: "كان يمنح كل عبد يصل الجزائر حزمة من الأمتعة، تحتوي حزاما و سترة، وصدرية (Waistcoast)، وقميص، وبنطالين، ولباس نوم."[45]

وأما أسرى كبار مسؤولي الدولة، فيذكر بفايفر أن لباسهم كان يتكون من قلنسوة حمراء وقميص وصدار من الصوف وسروالين ينتهيان فوق الركبة ونعلين من النوع الرخيص.[46] ويمنح عبيد الحاكم لباسا تركيا فاخرا، يتمثل في قميص فضفاض مفتوح الأكمام وسراويل تركية واسعة وأحذية وطرابيش حمراء.[47]

ولهذا فإن الأسرى الذي يرثى لحالهم بحسب فونتير دي باراداي، هم الذين يشتغلون في أعمال المنافع العامة. حيث يجب استثناء أصحاب الصناعات. أما الأسرى الذين يعملون عند الداي وكبراء الدولة، وعند أغنياء الترك والعرب واليهود، أو في المستشفى، أو عند آباء البعثة، فإن هؤلاء ليس لهم ما يؤلمهم إلا تذكرهم بأنهم أسارى، فهم يرتدون أفخر الثياب، ويأكلون أشهى الأطعمة، ولا يعملون إلا أعمالا طفيفة، ويمكنهم في مدة قليلة جمع المال الذي يفتدون به أنفسهم[48].

العقوبات:

لقد كانت تفرض العقوبات على حسب الجرائم المرتكبة من طرف الأسرى، فبعضها يستلزم عقوبات قاسية والبعض الآخر تكون خفيفة، وعموما فإن العقوبات لم تكن بالضرورة تتماشى وضوابط الإسلام، فأغلب هذه العقوبات كانت غريبة في تنفيذها.

فاليهودي أو النصراني الذي ينقص من معدن العملة تقطع يديه ويشنق ويطاف بجثته في أرجاء المدينة، وهذه العقوبة نفذت حديثا أي أوائل القرن الثامن عشر، ويرغم الجراحون الأسرى على القيام بالإجراءات المتعلقة بها، أما الضرب بالعصا فهو أكثر الأمور شيوعا، فهو يطبق على المتهمين في الأمور الأقل أهمية بحضور القاضي؛ ولليهود قاض خاص بهم، بينما النصارى لهم الحرية في رفع تظلماتهم أمام قناصل دولهم.[49]

ولعل أكثر عقوبات الضرب شيوعا هي "الفلقة"[50]، فقد كانت تفرض في الكثير من المخالفات، ويتوقف عدد الجلدات على شناعة الخطأ المرتكب من طرف الأسير، فمثلا في حالة إذا ما أراد هذا الأخير الهرب سيجلد خمسمائة جلدة، ويذكر هابنسترايت: "وعند القبض عليهم في حال الهروب يتعرضون إلى الضرب بالعصا، والذي يتم بطريقة لا تؤدي إلى موت الأسير إلا نادرا، لأن الأسير يعتبر جزءا من ثروة سيده"[51].

وإذا حدث ودخل أحد من هؤلاء الأسرى الإسلام وارتد، فسيحمَّرُ حيا، أو يرمى إلى الأسفل من أعلى أسوار المدينة، وعلى عقافات حديدية، تمسك بعظام الحنك والأضلاع، أو بأجزاء أخرى من الجسم.

ويعرف المذنب أثناء إسقاطه أنه سيعاني معاناة شديدة عدة أيام من حياته الباقية. وقد حدث هذا للمغامر الإسباني (Gascon John)، وغالبا ما يمارس هذا النوع من العقاب ضد الأسرى، غير

أنه في الوقت الراهن (أواخر عهد الدايات) بدأ إلغاؤه بصفة عامة، ويوجد هنا قانون، يحكم بموجبه على المرأة (العاشقة مع مسيحي)، بربطها ووضعها في قفص يرمى به إلى البحر.[52]

ويرى آخر أن حرق الرأس كان يتم إما بداعي العقاب أو التسلية... ويصطف العبيد مساءا ليسمعوا أسماءهم في السجل، ثم يقادون إلى بوابات المدينة، حيث يطالبون بالذهاب بأنفسهم إلى السجن، وكل عبد لا يصل بعد ربع ساعة إلى هناك، أو أي واحد منهم نسي ذكر اسمه للمنادي داخل السجن، يقيد بأحد الأعمدة من رجليه ويديه. وفي الصباح تنزع عنه القيود ويتعرض لعقاب جديد يتمثل في الضرب بالعصا "الفلقة"، غالبا بين مائة والمائتي ضربة. وهناك أيضا عقوبات أخرى، حيث يرمى الأسير من أعلى الجدار إلى الأسفل ليقع على كلاليب حديدية حادة.[53]

مقارنة بين وضعية الأسرى بالجزائر و البلدان الأوربية :

إن فهم وضعية السجون في الجزائر لا يتم إلا بمقارنتها بغيرها من السجون الأوربية، وهذا بالبحث في حالة الأسرى المسلمين في هذه البلدان، أولئك الذين عُمِّدُوا وبقوا عبيدا رغم تخليهم عن الإسلام. إن دور الكنيسة في هذه الدول كان واضحا من خلال محاكم التفتيش، والتي كانت تعمل كمحقق تابع للبابا الكاثوليكي ضد "الهراقطة" و"الكفار" المسلمين حسبهم.

يعتبر دارندا Aranda أن السجن في الجزائر كان يمثل جامعة بالنسبة للأسرى، فهو يحوي أكثر من عشرين لغة، ويعتبر مدرسة لإتقان اللغات تجريبيا. في حين يرى فرنسيس نايت Francis Night، والذي كان أسيرا في الجزائر لمدة سبعة سنوات، أن آلاف البحارة المسيحيين يفضلون الإقامة في سجون الجزائر على التعفن في السجون اللّيفورنية، أو الموت من "الجوع والبرد"، في السجون الإنجليزية".[54]

ويصر دوطاسي، وكذلك غيره من الملاحظين، على أن أولئك الأعضاء في منظمة الافتداء بالجزائر، كانوا يخبرون بحكايات مبالغ فيها، ويستعرضون الأرقاء السابقين في محفل مهيب... بلحاهم غير المحلقة... وبوجوه تعسة... وهم مثقلون بالسلاسل وبذلك سيطروا على عواطف الناس الذين كانوا "يرمون بالذهب والفضة في الأواني..." وقد يكون الرهبان مذنبين في ذلك، كما يؤكده دوطاسي.[55]

وتذكر دخيليه Dakhilia أنه كان يسمح للمسيحين المقيمين في البلدان الإسلامية، إقامة مصليات صغيرة، ومستشفيات في سجونهم (les Bagnes)، تدار من قبل رجال دين أوربيين، خاصة الأسبان، وتوفر لهم مقابر، يدفنون بها على حسب طقوسهم الدينية، على عكس ما كان يحدث في فرنسا مثلا، فالحرية كانت محدودة، حيث أنهم لم يحترموا الانتساب الديني لأسراهم المسلمين.[56]

في الثامن من شهر نوفمبر من سنة 1548م أنشئ بيت التنصير أو "التعميد" كما ورد في الوثائق التاريخية البابوية الفاتيكانية، وهذا بغرض تنصير أو تعميد الأسرى المسلمين واليهود، وفي 12 يناير 1549م أصدر البابا بيانا لإبلاغ المقاطعات بضرورة البدء في تطبيق قرار التعميد.

والجدير بالذكر أن النساء الأسيرات المسلمات الخادمات في المنازل، لم يسلمن من التعذيب وسوء المعاملة، حتى بعد إجبارهن على اعتناق المسيحية، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، ما حدث لـ: كسيبيكا كاتارينا، وهي أسيرة من بربريا أي شمال إفريقيا، والتي أرغمت على التحول إلى المسيحية، فقد نظرت إلى البحر وفي قلبها حسرة، وألم فبكت بكاء المهموم وقالت: " يا محمد أي ألم أحمله في قلبي ".[57] وفي سنة 1723م، قام الأب Benoit 13 بتعميد زوجين جزائريين يلقبان بالشريف Arceriffo مع طفلة تبلغ من العمر سبعة سنوات، بكنيسة سانت بيار.[58]

وأما سيسيليا وهي أسيرة من شمال إفريقيا أيضا، فقد اشتراها ألفونسو دي أكورينا وهو من باليرمو أيضا، لتشتغل منصب خادمة لزوجته، وقد أجبرت هذه الأسيرة على اعتناق النصرانية، وتمت معاملتها معاملة قاسية، حيث ذكرت سيسيليا أن سيدتها سيئة الطباع، وأنها حمّلتها ما لا تطيق، فقد ذاقت ذرعا بسبب المعاملات السيئة، كالتعذيب، والشتم، ولذلك صرحت سيسيليا أمام محكمة كنيسة صقلية، وعلى مسمع من سيدها، وسيدتها بأنّ إله المسيحيين ليس إلها ما دامت أسيرة، وتعاني شتى أنواع العبودية، وتذوق مختلف ألوان العذاب، كما وصفت سيدتها بأنّها خنزيرة.[59] وهناك حالات كثيرة فيما يخص التعميد الذي كان يفرض على المسلمين والمسلمات في روما الكاثوليكية.

ولدينا جدول يوضح أعمار الأسرى المسلمين ممن عمدوا في روما خلال القرن الثامن عشر، على الشكل التالي:[60]

الأعمار	الرجال	النساء
حتى العشر سنوات	06	06
10 - 19 سنة	54	03
20 - 30 سنة	116	09
30 - 39 سنة	71	03
40 - 49 سنة	24	01
50 - 59 سنة	11	- -
60 - 69 سنة	06	- -
70 - 79 سنة	01	- -
المجموع	289	22

وهناك أيضا جدول آخر يوضح أسرى البلدان الإسلامية المجلوبين إلى إيطاليا بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، كالآتي:[61]

البلد	1614 -1621	1796 -1798
القسطنطينية	20	06
الأناظول	09	01
سوريا، مصر	01	02
الجزر العثمانية		- -
اليونان	07	03
إفريقيا السوداء	07	04
الجزائر	02	08
تونس	03	19
طرابلس	02	09
المناطق الأخرى للمغرب	02	- -
المغرب	06	02

الخاتمة:

ما نستشفه من خلال هذه الدراسة أن وضعية الأسرى في الجزائر، كانت أفضل بكثير من وضعية المسلمين في روما وأوربا، لكن الدعاية المسيئة التي طالت الدول المغاربية، جعلت الأمر أكثر صعوبة في فهم الوضعية الحقيقية للأسرى الأوربيين في الجزائر، فالمدرسة الغربية استطاعت أن ترسم نموذجا قاسيا للجزائر في رؤوس الأوربيين، مستغلة ذلك النقص الذي خلفته المصادر العربية والتي اهتمت في غالبها بالجانب الديني، وكما يقال: "هم يملكون أسوء سلعة بأحسن ترويج، في الوقت الذي نملك فيه نحن المسلمون أحسن سلعة بأسوأ ترويج".

وإجمالا فإن البحث في موضوع السجون في العهد العثماني، كان ولا يزال بكرا في الأبحاث الجزائرية، وما كتب عن الموضوع يعد قليلا، وهذا ما يجعلنا نحن الباحثين مطالبين بالبحث في الموضوع وإثرائه، بما يزيل الغموض والفكرة الخاطئة لدى طلبتنا عن التاريخ العثماني.

الهوامش:

---

[1] **البانيو** : لفظ أوربي، أطلق على السجون المخصصة للأسرى الأوربيين في الجزائر.

[2] Pierre Dan .R.p, Histoire de Barbarie et de ses corsaires des royaume, et des villes d'Alger, de Tunis, de salé, et de tripoli, Paris, chez pierre Rocolet, Imprimeur & Libraire ordinaire du Roi, 1646, p87,89.

[3] علي بتشنين: حاكم الجزائر 1645 وأحد أعظم رياسها، حيث كان يلقبه البعض ملك الجزائر حتى قبل توليه الحكم، ذو أصول إيطالية إسمه الأصلي بيشيني. أنظر: مروش المنور، دراسات عن الجزائر في العهد العثماني، القرصنة، الواقع الأساطير، ج2، دار القصبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009

[4] De Grammont. H. D, Histoire d'Alger sous la domination Turque (1515-1830), Ernest Eroux Editeur, Paris, 1887, p178.

[5] Robert. C. Devis, Cristian slave, Muslum masters, White slavery in the Mediterranean, the Barbary coast and Italy, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p125.

[6] De Grammont, op.cit, p241.

[7] Berbrugger A, Charte des hôpitaux Chrétiens d'Alger, A. Jourdan, Libraire-éditeur, Alger, R.A, N°3, 1949, p134.

[8] Ibid, p136.

[9] Tournier Jules, Jean le Vachier, Prêtre consule de France et Martyre (1647- 1683), Les éditions la porte, Rabat, 1947, p171.

[10] De Tassy Laugier, Histoire de Royaume d'Alger, Henri du Sauzet , Amsterdam, 1837, p164.

[11] حمدان بن عثمان بن خوجة، المرآة، تر. محمد العربي الزبيري، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007 ، ص122.

[12] Haedo Fray Diego, Histoire des rois d'Alger, Tr. de Grammont. H.D, Adolphe Jordan, Alger , 1881, p40.

[13] ملك ابن العباس: هو ملك قلعة بني عباس الواقعة في أعالي سلسلة البيبان وسط أرض جبلية وعرة، وقد وجد العثمانيون صعوبة جمة في ضم هذه القلعة، التي تمكنت من المحافظة على استقلالها طول الفترة العثمانية. أنظر: بنوجيت يوسف ، قلعة بني عباس إبان القرن السادس عشر للميلاد، تر.سامية سعيد عمار، دار النشر دحلب، الجزائر، 2007.

[14] Haedo Fray Diego, Histoire des rois…, op.cit, p120.

[15] Haedo Fray Diego, Topographie et Histoire générale d'Alger, Tr. Mounreaut et Berbrugger, 1870, p203-204.

[16] María Antonia Garcés, Cervantes in Algiers a Captive's Tale, Nashville : Vanderbilt University Press, 2002, p38.

[17] Maria Martin, History of the captivity and sufferings of Mrs. Maria Martin, Printed for W.Crary, Boston, 1807, p49.

[18] Audisio. G, Recherches sur l'origine et la signification du mot « Bagne », A. Jourdan, Libraire-éditeur, Alger R.A, N°101, p365.

[19] Playfair, E. L, The scourge of Christendom, Annales of British relations with Algiers prior to the French conquest, London, Smith, Elder, And Co, 1884, p10.

[20] جيمس ويلسن ستيفن، الأسرى الأمريكان في الجزائر 1795/1796، تر.علي تابليت، منشورات ثالة، الجزائر، 2007، ص215.

[21] Haedo Fray Diego, Topographie…, op.cit, p203.

(22) كاثكارت، مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، تر. إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، 1982، ص93.

(23) Playfair, E. L, op.cit, p48.

(24) جيمس ويلسن ستيفن، مصدر سابق، ص216.

(25) نفس المصدر والصفحة.

(26) Haedo Fray Diego, Topographie…, op.cit, p196.

(27) De Tassy Laugier, op.cit, p240.

(28) Ibid, p203.

(29) هو أحد أعظاء منظمة الثالوث المقدس المكلفة بتحرير الأسرى من الجزائر.

(30) Berbrugger A, op.cit, p135.

(31) Mostapha Kiati, Histoire de la Médecine en Alger, de l'antiquité à nos jours, Édition ANEP, Alger, 2000, p87.

(32) Ibid, p136.

(33) تعتبر منظمة الثالوث المقدس أشهر منظمة تعنى بافتداء الأسرى، تأسست على يد جون دو ماتا 1198، وبعد أربعين سنة من تأسيسها أصبح لديها 600 مقر، وانتهت هذه المنظمة بإقرار مؤتمر فيينا إلغاء العبودية سنة 1815.

(34) Garrot, Histoire générale de l'Algérie, Alger, 1919, p65.

(35) **الصائمة**: Aspre عملة من الفضة تساوي حوالي 1.4 سنتيم و0.18 فرنك. أنظر:

T.Shaw, voyage dans la régence d'Alger, Trad. de l'anglais par J.Maccarthy, Tunis, Ed. Boushama , 1980

(36) Haedo Fray Diego, Topographie…, op.cit, p203.

(37) Playfair, E. L, op.cit, p10.

(38) جيمس ويلسن ستيفن، مصدر سابق، ص216.

(39) كاثكارت، مصدر سابق، ص128.

(40) Playfair, E. L, op.cit, p11

(41) The Cruelties of The Algerine Pirates shewing The present dreadful State of The English Slaves, and other Europeans, at Algiers and Tunis; with the horrid Barbarities inflicted on Christian Mariners shipwrecked on the North Western coast of Africa and carried into perpetual slavery, Printed by W.Hone, London, 1816, P06.

(42) A short History of Algiers, with a concise view of the origin of the rupture between Algiers and the united states, 3rd Ed, New- York, Published by Evert Duyckinck, 1805, p93.

(43) سيمون بفايفر ، مذكرات جزائرية عشية الاحتلال، تر. أبو العيد دودو، دار هومة، الجزائر، 1998.

(44) كاثكارت، مصدر سابق، ص60.

(45) Gregory Fremont-Barnes, The Wars of the Barbary Pirates, To the shores of Tripoli: The rise of the US Navy and Marines, Osprey Publishing, New-York, 2006, p72.

(46) سيمون بفايفر ، مصدر سابق، ص19.

(47) كاثكارت، مصدر سابق، ص22.

(48) أحمد توفيق المدني، محمد عثمان باشا داي الجزائر 1766 -1791، سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في عهده، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص207.

(49) هابنسترايت، رحلة العالم الألماني: ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس (1145هـ - 1732م)، تر. ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الاسلامي، تونس، 2008، ص39، 40.

(50) الفلقة، أو (الفلكة) ، هي عبارة عن تثبيت شخص ما وإلقائه على ظهره ورفع قدميه، وتثبيتهما على كرسي أو على طاولة أو ربطهما على عمود يمسكها شخصان ،وجلده على أسفل قدميه بواسطة حزام جلدي أو عصا خشبيه.

(51) هابنسترايت، مصدر سابق، ص43.

(52) جيمس ويلسن ستيفن، مصدر سابق، ص216.

(53) Gregory Fremont-Barnes, op.cit, p74.

(54) FISHER (Sir Godfrey), Légende Barbaresque : Guerre, Commerce et Piraterie en Afrique du Nord de 1445 à 1830, Trad. et Annoté par Farrida HALLAL, Office des Publications Universitaires, Alger, 2002, p157.

(55) جون. ب. وولف، الجزائر وأوربا، تر. أبو القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1986، ص216.

(56) Dakhilia. J, Musulmans en France et en grand Bretagne à l'époque moderne: exemplaire-invisible, p287.

(57) ابراهيم سعيود، "وثيقة أرشيفية بابوية تتعلق بتعميد الأسرى المسلمين (قراءة تاريخية)"، الملتقى الوطني الأول حول الوثائق الأرشيفية والتراث المخطوط بين الماضي والحاضر، 24 -25 نوفمبر 2013، بوسعادة، ص05.

(58) المرجع نفسه، ص06.

(59) إبراهيم سعيود، "من تراث الأسرى الجزائريين في إيطاليا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر"، المجلة التاريخية المغاربية، العدد السابع والثلاثون، العدد140، جويلية/ أيلول 2010، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، تونس، ص75.

(60) De Collenberg Wipertus Rudt, Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le XVIIIe siècle, In: Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée, T. 101, N°2. 1989, p523.

(61) De Collenberg Wipertus Rudt, op.cit, p527.

فقه الإصلاح بين التربية والسياسة
عند الإمام عبد الحميد بن باديس رحمه الله

د/ أحمد الخاطب
مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الاسلامية العليا
- الرباط - المغرب.

تقديم:

يستمد هذا الموضوع أهميته من أهمية الشيخ عبد الحميد بن باديس باعتباره أحد أبرز رجالات النهضة والاصلاح في العالمين العربي والاسلامي في العصر الحديث، بما تحمله كلمة الرجال من معاني الصدق والإخلاص مع الله ومع الأمة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِۖ فَمِنۡهُم مَّن قَضَىٰ نَحۡبَهُۥ وَمِنۡهُم مَّن يَنتَظِرُۖ وَمَا بَدَّلُواْ تَبۡدِيلٗا ﴾[1]. كما تكمن أهميته كذلك من خلال الرسالة الإصلاحية التي اضطلع بها الشيخ عبد الحميد بن باديس وما ترتب عنها من آثار حضارية كبرى على الجزائر والجزائريين. أما السياق الحضاري للحركة الاصلاحية للشيخ ابن باديس، فلا يمكنه أن يخرج عن التقدير الكبير للشيخ ابن باديس لمكانة العلماء ومسؤوليتهم في الاسلام. فإذا كانت حكمة الله سبحانه وتعالى قد اقتضت أن يتوقف مسلسل النبوة ببعثة محمد عليه الصلاة والسلام، وأن يتوقف معه مسلسل الرسالات السماوية برسالة الإسلام الخالدة ليكون محمد عليه الصلاة والسلام هو خاتم الأنبياء والمرسلين، وليكون الإسلام هو خاتم الرسالات والأديان السماوية، فهي ذاتها الحكمة الإلهية التي اقتضت أن يكون العلماء ورثة الأنبياء، مصداقا لقوله ﷺ: "إن العلماء ورثة الأنبياء". وإرثهم هو الذي قال عنه ﷺ، في نفس الحديث: "إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر"[2]. والأمة الإسلامية باعتبارها خير أمة أخرجت للناس، هي الأمة التي شرفها الله تعالى باحتضان خير البشر وأفضل الأنبياء والرسل، وهي التي أهلها الحق سبحانه وتعالى لاحتضان إرث سيدنا محمد ﷺ في شخص علمائها الأجلاء الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[3]. فعلماء الإسلام إذن، هم ورثة نبينا محمد عليه أزكى الصلاة والسلام، وظيفتهم الشريفة تبليغ علمه ﷺ ورسالته إلى الإنسانية جمعاء عبر كل الأزمان، وإنارة السبيل أمام البشرية لإخراجها من الظلمات إلى النور. ونحن بحول الله وقوته بصدد الحديث عن عالم

من علماء هذه الأمة العظيمة، ومجدد من مجددي دينها في القرن الرابع عشر الهجري، إنه الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله. ولا شك أن أمر التجديد هذا من الزاوية التاريخية، قد أملته ظروف وتحكمت فيه محددات تاريخية صنعت منه سياقا مناسبا لظهور هذا الرجل بفكره الإصلاحي التجديدي. فما هي إذن ملامح السياق التاريخي الذي ظهر فيه الإمام عبد الحميد بن باديس ؟

من المعلوم أن الأمة الإسلامية قد مرت في مسارها التاريخي بسياقات مختلفة تحكمت في تحديد وزنها وأثرها الحضاري بين الأمم[4]. فإذا كانت أمة الإسلام قد طبعت تاريخ العالم في العصر الوسيط بطابعها الخاص، من خلال نشر نفوذها السياسي والحضاري على معظم العالم الوسيط، من خلال توالي الإنجازات السياسية والحضارية منذ عهد النبوة مرورا بدولة الخلافة الراشدة والدولتين الأموية والعباسية. فإنها مع بداية العصر الحديث بدأت تعرف انكماشا وتراجعا في دورها السياسي والحضاري في العالم، وتمثل ذلك واضحا من خلال تراجع النفوذ الجيوسياسي للمسلمين في بعض الافاق الاستراتيجية، وفي مقدمتها الأندلس. فقد شكل سقوط دولة المسلمين في الاندلس بداية العد العكسي في علاقة الأمة الإسلامية مع القوى الغربية الناهضة حديثا، حيث انتقلت المبادرة من الطرف الأول إلى الطرف الثاني. فانطلق مسلسل المد الإيبري الصليبي نحو شمال إفريقيا الإسلامية ونحو العالم الآخر. ولعله من رحمة الله بهذه الأمة أن هذا التحول في موازين القوى بين الاسلام والغرب لم يتم دفعة واحدة. ففي الوقت الذي تراجع فيه نفوذ المسلمين بالغرب الإسلامي، كانت القوة الإسلامية العثمانية تتصاعد في الشرق الإسلامي وتنشر نفوذها في الحوض الشرقي للبحر المتوسط وعلى أوربا الشرقية. مما جعل التوازن يتواصل بين الاسلام والغرب لقرون من العصر الحديث. لكن منذ القرن التاسع عشر، اختلت موازين القوى كليا لصالح الغرب، فتوالت النكسات التي أصابت الأمة مشرقا ومغربا، بضعف الخلافة العثمانية وسقوط ولاياتها تحت سيطرة الاستعمار الغربي، ومنها الجزائر منذ سنة 1830م. وباعتبار أن هذا الاستعمار الغربي لم يكن حدثا تاريخيا ظرفيا أو طارئا، بل كان نتاج صراع حضاري عميق ممتد في التاريخ، فقد استهدف بعد التمكن من الجغرافيا باحتلال الأرض، الانتقام من التاريخ بتحطيم الأسس والمقومات التاريخية والحضارية للأمة العربية والإسلامية. وابتكر لذلك سياسات واستراتيجيات، وسخر لتنفيذها وسائل وإمكانيات بشرية ومادية هائلة. ولذلك، لم يترك مجالا من مجالات الحياة في هذه البلاد إلا واستهدفها بإجراءاته الخطيرة. فقد استهدف الأرض للتمكن من خيراتها وأقام عليها التجهيزات والمؤسسات التي تضمن له ذلك. لكنه استهدف أساسا الإنسان - صاحب هذه الأرض - لإخضاعه لسلطته وسطوته بالقوة والنار

أحيانا وبالسياسة والثقافة أحيانا اخرى. فكان لابد من استهداف هذا الإنسان في هويته الحضارية المتمثلة في الدين واللغة والتاريخ...باعتبارها المحدد الاساس لوجوده التاريخي. وإذا كان هذا الاستعمار قد تمكن من التحكم في الارض واستنزاف خيراتها الباطنية والسطحية بفعل ما تملكه من تفوق تكنولوجي حربي ومدني، فإنه لم يتمكن من تحقيق الهدف الثاني للسيطرة على الإنسان المسلم. نعم، لقد استطاع شق صف المجتمعات الإسلامية وكسب إلى جانبه فئات اجتماعية ونخبا تداخلت مصالحها مع مصالحه وانسلخت عن جلدتها وثقافتها وهويتها وحاولت أن تتقمص جلده ولباسه وثقافته فأصبحت ناطقة بلسانه ورافعة لشعاراته...لكن رغم كل ما بذل من جهد في هذا السياق من طرف الأوساط الاستعمارية وأدواتها الداخلية، فقد ظلت الأمة ثابتة الأركان، قائمة الأسس. ولعل الفضل في ذلك راجع بالأساس - بعد فضل الله سبحانه وتعالى - إلى ورثة الأنبياء من أمة سيدنا محمد ﷺ.

لقد برهن علماء الأمة عن صدق وإخلاص في الوفاء لرسالة الإسلام والحفاظ على الإرث النبوي المحمدي. في هذا السياق المفعم بالتحديات الحضارية والتاريخية يمكن أن نؤطر الجهود الإصلاحية للإمام المجدد عبد الحميد بن باديس في الجزائر. فالرجل ولد الولادة البيولوجية والولادة الفكرية والحضارية في سياق تاريخي عسير على الأمة الجزائرية، حيث ازداد رحمه الله سنة 1889م بعد مضي أكثر من نصف قرن على الاحتلال الفرنسي للجزائر (1830م)، فكانت الأمة الجزائرية مهددة في وجودها الحضاري والبيولوجي، من خلال حرب الإبادة البيولوجية والحضارية التي كان يخوضها الاستعمار الفرنسي ضدها بمختلف الوسائل، عبر سياسة الحديد والنار، وعبر سياسة القلم والكلمة التي استهدفت تفكيك أوصال الهوية الجزائرية وشطبها من الوجود الهوياتي للأمم، وإلحاق الجزائر سياسيا وإداريا بفرنسا وإدماجها كليا في هويتها.

وقد كان علماء الجزائر الخلص على وعي بحقيقة هذا الاستعمار، فقد اعتبره الإمام محمد البشير الإبراهيمي استعمارا صليبيا، لم يتوان منذ احتلاله الجزائر عن محو الإسلام، باعتباره الدين السماوي الذي فيه من القوة ما يستطيع به أن يسود العالم، وعن محو العربية كذلك باعتبارها لسان الإسلام، وعن محو العروبة باعتبارها دعامة الإسلام. وقد استعمل جميع الوسائل المؤدية إلى ذلك ظاهرة وخفية، سريعة ومتأنية[5].

وهكذا، عايش الإمام ابن باديس حالة الجزائر وهي تحت نير الاستعمار، مستهدفة في وجودها التاريخي وهويتها الحضارية، وليس فقط في خيراتها ومواردها المادية. فكان لا بد والحالة هاته، من جهاد يعبر عن عمق الارتباط بهوية الأمة وأصالتها الحضارية. وهي المهمة

التي كان طبيعيا ان يضطلع بها العلماء ورثة الانبياء، وفي مقدمتهم الإمام المجدد عبد الحميد بن باديس بالجزائر من خلال مشروعه الإصلاحي النهضوي، الذي عمل على بنائه من خلال جهاد فكري طويل داخل الوطن وخارجه(قسنطينة، الزيتونة بتونس، مصر، الحجاز، الشام: سوريا لبنان فلسطين)[6]. واستمر طيلة حياته كالطود الشامخ يربي ويوجه ويعلم ويجاهد مع إخوانه في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين(1931) من أجل إسلامية الجزائر وعروبتها واستقلالها ووحدتها المجتمعية، إلى أن لقي ربه رحمه الله سنة (1359/1940). وسنحاول في هذا البحث الإجابة عن تساؤلين اثنين:

- ما هي ملامح فقه الإصلاح التربوي والسياسي في المشروع الإصلاحي الباديسي؟
- ما العلاقة بين البعدين التربوي والسياسي في المشروع الباديسي؟

المحور الأول/ فقه الإصلاح التربوي عند الإمام عبد الحميد بن باديس :

لماذا الإصلاح التربوي؟ ما أهمية الإصلاح التربوي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس؟ ما مرجعيته في التعاطي مع هذا الإصلاح؟ ما غاياته ومراميه وأهدافه منه؟ إلى أي مدى يصح القول بامتلاك الشيخ عبد الحميد بن باديس لمشروع تربوي واضح المعالم؟ كثيرة هي التي التساؤلات والإشكالات التي تفرض ذاتها على الباحث وهو يحاول أن يلملم أطراف هذا الموضوع الشاسع والغزير، شساعة وغزارة العطاء الباديسي في هذا المجال وغيره.

1/ المشروع التربوي الباديسي: مقاصده وأهدافه:

يصعب علينا أن نقول، في البداية، إن الشيخ عبد الحميد ين باديس لم يفرد مؤلفا خاصا بالتربية تأصيلا وتنظيرا وأجرأة[7]، لكن الرجل فقيه تربوي بامتياز، حيث إن فكره التربوي مبثوث في ثنايا آثاره، حاضر في كل ممارساته سواء تلك التي بدت متصلة بالتربية أو بغير التربية. لقد كان لابن باديس مشروع تربوي واضح المعالم والأركان سواء من حيث المرجعية أو من حيث المقاصد والأهداف أو من حيث الوسائل والأساليب. لقد أدرك الشيخ عبد الحميد بن باديس حجم التحديات التي تواجه الأمة الجزائرية في ظل الاستعمار الفرنسي البغيض، واستوعب بعمق خطورة السياسة الاستعمارية الفرنسية واستراتيجيتها الخطيرة التي كانت تستهدف اقتلاع الأمة الجزائرية من جذورها الحضارية دينا ولغة وثقافة وتاريخا وحضارة...لذلك، جعل الشيخ ابن باديس التربية هي المدخل الأساس للإصلاح الشامل الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي. ومن ثم، يمكن ترتيب المقاصد والأهداف الكبرى للمشروع التربوي الباديسي على الشكل التالي:

أ - الحفاظ على المقومات الروحية للامة الجزائرية: فالتربية هي الوسيلة للحفاظ على المقومات الروحية الضرورية لبقاء الأمة الجزائرية على قيد الحياة، إذ" لا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته"[(8)]. وهذه المقومات هي الإسلام واللغة العربية والعلم والفضيلة، وتلكم هي المقومات التي استهدفها الاستعمار بسياسته متعددة الاوجه. وقد كان الشيخ ابن باديس حريصا على تنبيه الشعب الجزائري إلى خطورة استهداف مقومات شخصيته الحضارية، حيث يقول رحمه الله مخاطبا الشعب الجزائري في المؤتمر السنوي لجمعية العلماء، سنة 1937م: "حوربَت فيكم العروبة" و"حورب فيكم الإسلامُ"، و"حورب فيكم العِلمُ"، "وحوربت فيكم الفضيلةُ "[(9)]. ولذلك، كان رحمه مصرا في مشروعه الإصلاحي على الرجوع بالشعب الجزائري إلى عقائد الإسلام المبنية على العلم، وفضائله المبنية على القوة والرحمة، وأحكامه المبنية على العدل والإحسان، ونظمه المبنية على التعاون بين الأفراد والجماعات والتآلف والتعامل والتعاون.

ب - بناء الانسان والمجتمع الجزائريين: إن التربية عند الشيخ ابن باديس تربية شاملة: تربية روحية دينية، وتربية على المواطنة، وتربية على الأخلاق الفاضلة، "إذ لا حياة لك (المسلم الجزائري) إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك"[(10)]. لكن كان لابد في البداية من تصحيح العقيدة باعتبارها أولوية الأولويات لدى إمامنا عبد الحميد بن باديس، حيث يقول :"إن الذي نوجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا، وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد، وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر"[(11)]. ولذلك وجدناه يعطى الأولوية في نضاله لمواجهة الطرقية وما يرتبط بها من ممارسات بدعية[(12)].

ومن فقهه التربوي في هذا المجال، إدراكه لمختلف جوانب الشخصية الإنسانية، حيث كان يعتبر أن التعليم والتربية هما المدخل الأساس لبناء الشخصية المتكاملة للمواطن الجزائري بأبعادها المختلفة(الخلقية والعقلية والعملية والعضوية)، حيث يقول:" إن الكمال الإنساني متوقف على قوة العلم، وقوة الإرادة، وقوة العمل، فهي أسس الخلق الكريم والسلوك الحميد" ثم يقول: "وحياة الإنسان من بدايتها إلى نهايتها مبنية على هذه الأركان الثلاث: الإرادة، والفكر، والعمل...وهذه الثلاثة متوقفة على ثلاثة أخرى لابد للإنسان منها، فالعمل متوقف على البدن، والفكر متوقف على العقل، والإرادة متوقفة على الخلق، فالتفكير الصحيح، والإرادة القوية من الخلق المتين، والعمل المفيد من البدن السليم، فلهذا كان الإنسان مأمورا بالمحافظة على هذه الثلاثة: عقله وخلقه ودينه، ودفع المضار عنها، فيثقف عقله بالعلم، ويقوم أخلاقه بالسلوك النبوي، ويقوي بدنه بتنظيم الغذاء، وتوقي الأذى،

والتريض على العمل"[13]. ولعل الغرض من هذا التكامل هو بناء الشخصية القادرة على قيادة المجتمع والأمة والوطن إلى مراتب التحضر والتقدم.

ج - **تحقيق نهضة ورقي الامة الجزائرية:** والتربية كذلك وسيلة لرقي الأمة ونهضتها. ولذلك فالإمام ابن باديس لم يفتأ عن توجيه الجزائريين بالتوجيهات التربوية التي تدفعهم إلى الرقي والتقدم. فقد دعا الجزائريين ليكونوا عصريين في فكرهم وعملهم واقتصادهم. يقول مخاطبا المسلم الجزائري:" كن عصريا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمدنك ورقيك"[14]. وكان لا يرضى بتخلف الجزائريين عن الفرنسيين[15]. فالتربية عند الإمام ابن باديس لم تكن دعوة للحفاظ على الهوية والانزواء في ركن من أركان الماضي، بل هي أيضا وسيلة للتكيف مع العصر ومواكبته، وتطلع واستشراف للمستقبل، مما يجعل الشيخ ابن باديس متميزا بنظرته الثاقبة إلى الزمن الحضاري بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، حيث يقول:" إنما ينفع المجتمع الإنساني ويؤثر في سيره من كان من الشعوب قد شعر بنفسه فنظر إلى ماضيه وحاله ومستقبله، فأخذ الأصول الثابتة من الماضي، وأصلح شأنه في الحال، ومد يده لبناء المستقبل، يتناول من زمنه وامم عصره ما يصلح لبنائه، معرضا عما لا حاجة له به، أو ما لا يناسب بشكل بنائه الذي وضعه على مقتضى ذوقه ومصلحته"[16].

د - **تطوير التعليم باعتباره اساس الاصلاح:** هذه الأهمية التي أعطاها الشيخ ابن باديس للتربية بصفة عامة، لا يمكن ان يترتب عنها إلا نفس الموقف من التعليم، حيث جعله " أساس الإصلاح"[17]. لقد كان موقف الإمام ابن باديس حاسما من أهمية التعليم في نجاح الحركات الاصلاحية، وبالتالي في نجاح المجتمعات في نهضتها، فهو أساس الإصلاح، باعتباره طريق إصلاح العلماء الذين هم المصلحون الحقيقيون للمجتمع. وهي علاقة جدلية تستلزمها معادلة الإصلاح. يقول الإمام ابن باديس:" لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم فإنّما العلماء من الأمّة بمثابة القلب، إذا صلح صلح الجسد كلّه، وإذا فسد فسد الجسد كلّه، وصلاح المسلمين إنّما هو بفقههم الإسلام وعملهم به وإنّما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم وابتداع في العمل فكذلك المسلمون يكونون. فإذا أردنا إصلاح المسلمين فلنصلح علماءهم. ولن يصلح العلماء إلاّ إذا صلح تعليمهم. فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من علمه لنفسه وغيره فإذا أردنا أن نصلح العلماء فلنصلح التعليم"[18].

هـ - خدمة الإنسانية: إذا كنا قد لاحظنا في البداية أن الشيخ ابن باديس كان حريصا من خلال فكره التربوي على حماية الهوية الجزائرية وتربية المواطن الجزائري تربية إسلامية ووطنية خالصة، فها نحن نجده أيضا يعتبر نفسه في خدمة الإنسانية، فلم يكن داعيا إلى الانغلاق والصراع الحضاري بل كان داعيا إلى خدمة الإنسانية، حيث يقول:" إن خدمة الإنسانية في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها هو ما نقصده ونرمي إليه، ونعمل على تربيتنا وتربية من إلينا عليه"[19].

ولذلك، يمكن القول إن المقاصد والأهداف التربوية التي كان يتطلع إليها الإمام ابن باديس تتميز بالتكامل المطلوب في كل المنظومات التربوية المعاصرة. فد برهن الرجل عن وعيه التربوي العميق بضرورة جعل المنظومة التربوية في خدمة المواطن والوطن والأمة والإنسانية. ولذلك، كان طبيعيا أن يحضر سؤال المرجعية بقوة في هذا المشروع التربوي. فكيف استطاع الإمام عبد الحميد بن باديس أن يحدد مرجعية تصوره التربوي؟

2/ ابن باديس وسؤال المرجعية التربوية:

أ -**المرجعية الإسلامية:** من الطبيعي أن تكون المرجعية الأساس للمشروع التربوي للشيخ ابن باديس هي المرجعية الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ومنهج السلف الصالح. لكن هذه المرجعية لا تعني أبدا الانغلاق على الذات والوقوف في وجه المرجعيات الأخرى التي يقتضيها العصر. ولذلك، وجدنا الشيخ عبد الحميد بن باديس بقدر حرصه على التشبث بالمرجعية الاسلامية، بقدر ما وجدناه أيضا حريصا على المرجعية الوطنية والمرجعية الإنسانية الكونية في تكامل وتعاون من أجل تحقيق المقاصد التربوية المنشودة. لقد آمن ابن باديس بأنه لا سبيل للشعب الجزائري للتقدم والخلاص مما كان عليه من وضع إلا باللجوء إلى الاسلام والتشبث به دينا ومرجعا تربويا وحضاريا. ولذلك، عمل ما في وسعه لإرجاع ضمير الأمة إلى الحقيقة القرآنية باعتبارها منبع الهداية الأخلاقية والنهوض الحضاري، عبر قنوات التربية والتعليم. فجعل همه تكوين رجال قرآنيين قادرين على توجيه التاريخ وتغيير حال الأمة. ولذلك جعل القرآن أساس التربية والتعليم، حيث يقول رحمه الله:" فإننا والحمد لله نربي تلامذتنا على القرآن من اول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها"[20]. وفي حديثه عن مرجعيته في إصلاح التعليم الديني، أبرز رحمه الله بأنه "لن يصلح هذا التعليم إلاّ إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه في مادته وصورته فيما كان يعلم -

صلى الله عليه وآله وسلم - وفي صورة تعليمه، فقد صح عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - فيما رواه مسلم أنه قال:إنما بعثت معلما... "[21]، واتباع ما كان عليه السلف الصالح في القرون الفضلى، حيث كان التعلم والتعليم مبنيان على التفقه في القرآن والسنة.

ب -**المرجعية الوطنية:** وبقدر ما كان الشيخ ابن باديس يلح على الاعتزاز بالدين، كان أيضا يلح على الاعتزاز بالوطن لزرع الثقة بالنفس لدى المواطن الجزائري، حيث يقول: " لم لا نثق بأنفسنا، وقد أعطانا الله عقولا ندرك بها؟ وقد أعطانا من هذا الدين الإنساني ومن هذا الدين العقلي والروحي ما يكمل عقولنا ويهذب أرواحنا، اعطانا منه ما لم يعط لغيرنا، لنكون قادة وسادة واعطانا وطنا شاسعا مثل ما لغيرنا، فنحن إذن شعب عظيم يعتز بدينه، يعتز بلغته، ويعتز بوطنه يستطيع ان يكون في الرقي واحدا من هذه الشعوب"[22]. لكن الاعتزاز بالدين والوطن لم يحل بينه وبين نقد الممارسة التاريخية للمسلمين في مجال التربية والتكوين سواء في الجزائر أو خارجها. فقد توجه بالنقد للمناهج التربوية التي كانت قائمة سواء في جامع الزيتونة بتونس أو في المدارس والمعاهد ومؤسسات التعليم الشرعي القائمة في وطنه، والتي أصيبت كلها بالعجز والعقم وتحولت من إدراك المقاصد وتحقيق الأهداف إلى استنزاف الطاقة. أما المدارس التي أقامها المستعمر الفرنسي فقد كانت تستهدف هدم الهوية العربية الاسلامية وتذويب الشعب الجزائري، ومن ثم، فقد وجد نفسه على النقيض المطلق معها

ج - **المرجعية الغربية الحديثة:** رغم موقفه من المدارس الفرنسية، فقد الشيخ ابن باديس واعيا بأهمية التعليم الممارس بها، باعتباره الحاضن للعلوم العصرية التي كان يؤمن بفائدتها وأثرها الإيجابي على المجتمع. ولذلك، كان حريصا على تنبيه الشباب الجزائري من إغفال هذه العلوم، حيث يقول رحمه الله موجها خطابه للمسلم الجزائري:" احذر كل متعيلم يزهدك في علم من العلوم فإن العلوم كلها أثمرتها العقول لخدمة الانسانية ودعا إليها القرآن بالآيات الصريحة، وخدم علماء الاسلام بالتحسين والاستنباط ما عرف منها في عهد مدنيتهم الشرقية والغربية حتى اعترف بأستاذيتهم علماء أوربا اليوم"[23]. هذه الرغبة في الاستفادة من علوم العصر جعلته يدعو إلى تعلم اللغات الغربية في دعوة صريحة للانخراط في العالم المعاصر، حيث يقول :" إن الذي يحمل علم المدنية العصرية اليوم هو أوربا، فضروري لكل أمة تريد أن تستثمر تلك العقول الناضجة وتكتنه دخائل الاحوال الجارية، أن تكون عالمة بلغات أوربا. وكل أمة جهلت جميع اللغات الغربية، فإنها تبقى في عزلة عن هذا العالم مطروحة في صحراء الجهل والنسيان من الامم المتقدمة التي تتقدم في هذه الحياة بسرعة لم يسبق لها مثيل"[24]. وكثيرا ما كان يدعو الشباب المتعلم في إطار التعليم الغربي إلى استثمار

معرفته لفائدة وطنه، حيث يقول موجها خطابه لهذه الفئة:" عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم فتنتشلوها مما هي فيه، بما عندكم من علم، وما اكتسبتم من خبرة، محافظين لها على مقوماتها سائرين بها في موكب المدنية"[25].

هكذا، برهن الإمام عبد الحميد بن باديس على امتلاكه لفقه تربوي أصيل ومعاصر في نفس الوقت. ولعل الأجمل في شخصيته الإصلاحية هو انه لم يكتف بالتنظير فقط، على اهميته العظمى، بل عمل في الميدان على تنزيل تصوره التربوي رغم كل العوائق والإكراهات التي كانت تواجهه ومعه علماء الجزائر وكل المواطنين والمناضلين الشرفاء ضد المؤسسة الاستعمارية وأذرعها الخبيثة في كل المجالات. ولذلك، وجدناه رحمه الله حريصا على تنزيل عملية إصلاح التعليم في المدارس والمعاهد والمساجد، ويستثمر الصحافة للتربية والتكوين، ويرعى الطلبة الموهوبين، ويحرص على تعليم الفتاة، ويبحث عن التمويل اللازم للنهوض بأوضاع التعليم والمعلمين[26]، وغير ذلك من الإجراءات التي تبرهن على تفاعله المتبصر مع مشروعه التربوي لإصلاح أحوال الأمة دينا ودنيا.

المحور الثاني: فقه الإصلاح السياسي عند العلامة الإمام ابن باديس:

1/ اشتغال ابن باديس بالسياسة بين النفي والإثبات:

إن الحديث عن فقه الإصلاح السياسي عند الإمام عبد الحميد بن باديس يكتسي أهمية خاصة في إطار مقاربة المشروع الإصلاحي العام لهذا المفكر العظيم. فالرجل باعتبار تكوينه الديني السلفي يراه البعض بعيدا عن الفكر السياسي، وبالتالي أنى له أن يمتلك فقها إصلاحيا في المجال السياسي، ويرسمون له دائرة التحرك الفكري التي لا تتجاوز حدود الاشتغال بالقرآن والحديث وما يرتبط بهما من علوم الشريعة والعقيدة. ولعل هذا التصور المغلوط لا ينسحب فقط على عالمنا الإمام ابن باديس بل يمتد ليتم إسقاطه على معظم علماء الإسلام الذي برعوا خصوصا في مجالات التربية والدعوة.

وقد يجد هذا التصور تفسيره في عاملين على الأقل، يتمثل الأول في تأثير المرجعية العلمانية على قراءة الفكر الاسلامي وبالتالي على تقييم عطاءات علماء الإسلام من خلال حشرهم في زاوية محددة هي زاوية الفكر الديني بمعناه التقليدي. أما العامل الثاني فيرجع إلى تقصير أهل هؤلاء العلماء ومحبيهم والمخلصين لفكرهم في التعريف بعطاءات هذه النجوم التي تلألأت في سماء الفكر والحفاظ على تراثهم حيا في جسد الأمة يزودها بالطاقات الحضارية المتجددة على مر الأزمان. وقد يتخذ التقصير أشكالا متعددة، منها مسألة "سوء الفهم" أو عدم الإحاطة الشاملة الدقيقة والواعية بأفكار هؤلاء العلماء. ولعل من الأمثلة الدالة على هذا

الوجه ترويج بعض محبي الإمام عبد الحميد بن باديس لأطروحة إقبال الإمام على العمل الديني وإعراضه عن العمل السياسي، مستندهم في ذلك ما نشره الامام في جريدة "الصراط السوي"، حيث قال :" وبعد فإننا اخترنا الخطة الدينية على غيرها عن علم وبصيرة وتمسكا بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا من النصح والإرشاد وبث الخير والثبات على وجه واحد، والسير في خط مستقيم.و ما كنا لنجد هذا كله إلا فيما تفرغنا له من خدمة العلم والدين، وفي خدمتهما أعظم خدمة وأنفعها للإنسانية عامة. ولو أردنا أن ندخل الميدان السياسي لدخلناه جهرا ولضربنا فيه المثل بما عرف عنا من ثباتنا وتضحيتنا، ولقدنا الأمة كلها للمطالبة بحقوقها ولكان أسهل شيء علينا أن نسير بها على ما نرسمه لها وأن نبلغ من نفوسنا إلى أقصى غايات التأثير عليها، فإن مما نعلمه ولا يخفى على غيرنا أن القائد الذي يقول للأمة "إنك مظلومة في حقوقك وإنني أريد إيصالك إليها" يجد منها ما لا يجده من يقول لها: "إنك ضالة عن أصول دينك وإنني أريد هدايتك" فذلك تلبيه كلها، وهذا يقاومه معظمها أو شطرها، وهذا كله نعلمه، ولكننا اخترنا ما اخترنا لما ذكرنا وبينا وإننا فيما اخترناه - بإذن الله - لماضون وعليه متوكلون"[27]. ولعل التعليقات الواردة في بعض المواقع الفكرية تؤكد هذا المنحى في التعامل الضيق مع فكر الإمام عبد الحميد بن باديس[28].

ولعل السياق التاريخي الذي نشأ فيه الإمام ابن باديس ووجد الجزائر والأمة الإسلامية تتخبط فيه، لم يكن ليسمح لعالم متنور مثله أن ينأى بنفسه عن الانشغال والاشتغال بالسياسة وهمومها. وحتى أولئك الذين ارتموا في أحضان المستعمر يسندون قراراته ويؤيدون سياساته سرا أو جهرا فقد انخرطوا بشكل أو بآخر في السياسة. فما بالك بالعلماء العاملين مثل ابن باديس الذين لم يكونوا ليرضوا لأمتهم وأنفسهم الذل والهوان بالخضوع لعدو في الدين والوطن أبى إلا أن يسحق شعبهم ويمزق أمتهم ويذيب هويتهم ودينهم ويلغي وطنهم من الوجود ويلحقه بفرنسا الاستعمارية[29]. هكذا لا يمكن أن نقبل بأطروحة إعراض ابن باديس عن السياسة وإقباله على التربية فقط.

صحيح، لقد أقبل الإمام ابن باديس على التربية وعلى العمل الديني ليس زهدا في السياسة والعمل السياسي، بل اقتناعا منه بضرورة تهيئة البنية التحتية لصناعة الأجيال التي ستضطلع بمهمة التحرير. كما أن الدراسة الشاملة لفكره تثبت اشتغاله بهذا المجال وانخراطه فيه انخراضا عضويا كما سيتضح[30]. كما وجد الإمام ابن باديس نفسه من خلال تكوينه الفكري باعتباره عالما مسلما بتعمقه في دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتاريخ الحضارة الإسلامية، ومن خلال رحلته في طلب العلم التي امتدت من المغرب إلى المشرق

ومكنته من الاتصال المباشر وغير المباشر برواد الفكر النهضوي والاطلاع على مشاريعهم الإصلاحية للوطن العربي والأمة الإسلامية في العصر الحديث، وجد الإمام نفسه في مواجهة التحديات التي كانت تواجه الأمة الإسلامية مدركا لمخاطرها المحدقة بها مقدرا لمسؤوليته الدينية والوطنية، مما جعله يتصدى بكل ريادة لقيادة التغيير الحضاري في وطنه الجريح بالعمل على مختلف الواجهات، ومنها الواجهة السياسية فكرا وممارسة. ولذلك، لم يكن ابن باديس في يوم من الأيام ضد الاشتغال بالسياسة أو زاهدا فيها. ولإن ظهر في بداية مشواره الجهادي منشغلا ومشتغلا بالتربية وشؤونها، فإن ذلك مما اقتضته ضرورة العصر، وآستوجبته شروط النهضة. وقد تنبهت الدوائر الاستعمارية إلى خطورة الجهاد التربوي الذي كان يضطلع به ابن باديس. تقول إحدى الصحف الفرنسية آنذاك عن جهود عبد الحميد بن باديس وأمثاله من العلماء:" إن سياستهم الحاضرة تنحصر في الاعتصام بحصن الثقافة والدين وهذا يتيح لهم أن يتدخلوا في كل شيء، منتظرين أن يتقدم - في المستقبل الموعود - رجال آخرون لاستعمال السلاح الذي يصقلونه هم اليوم ويشحذونه بأيديهم"[(31)]. وعندما تطلب الأمر أن يرد ابن باديس على تهمة اشتغال العلماء المسلمين بالسياسة رد قائلا:" ما هذا العيب الذي يعاب به العلماء المسلمون إذا شاركوا في السياسة، فهل خلت المجالس النيابية الكبرى والصغرى من رجال الديانات الأخرى؟ وهل كانت الأكاديمية الفرنسية خالية من آثار الوزير القسيس رشيليو؟ أيجوز الشيء ويحسن إذا كان هناك ويحرم ويقبح إذا كان من هنا؟ كلا لا عيب ولا ملامة. وإنما لكل امرئ ما ختار ويمدح على حسب سلوكه في اختياره"[(32)]. ويقول متحدثا عن واجب العلماء في المجتمع:" فالإسلام لا يحجر على العلماء التدخل في أي شأن من شؤون العامة -كما يزعم البعض في هذه البلاد - بل هم أولى من غيرهم بذلك ،وهم رعاة الأمة المسؤولون، وليس لغيرهم أن يستهجن فعلهم أو يلومهم إذا هم قاموا بما يجب عليهم نحو أمتهم، وليست مهمة العالِم في الإسلام قاصرة على التدريس والإرشاد فقط - وبعد فهل كان العلماء في كل أمة وفي كل عصر إلا قادة الفكر والسياسة والدين؟"[(33)].

وفي سياق آخر جعل ابن باديس إصلاح السياسة شرطا لإصلاح العلم والثقافة. ولعل هذا ما عبر عنه حين دعي للمشاركة في حفل علمي في تونس سنة 1355هـ/1937م وطلب إليه أن يتحدث عن أحوال الجزائر العلمية والثقافية، فأبى أن يتحدث عن العلم والثقافة وحدهما، وربط ربطا عضويا بين العلم والسياسة، حيث قال " كلامنا اليوم عن العلم والسياسة معاً، وقد يرى بعضهم أن هذا الباب صعب الدخول لأنهم تعودوا من العلماء الاقتصار على العلم والابتعاد عن مسالك السياسة مع أنه لابد لنا من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم إلاّ إذا نهضت السياسة بجد"[(34)]. وإذا استحضرنا بعض مواقفه التي ربط فيها بين إصلاح

العلماء وإصلاح المجتمع، بل واعتبار ذلك شرطا لإصلاح المجتمع، يترتب عن ذلك القول منطقيا –حسب ابن باديس - بأنه لا إصلاح في المجتمع بدون إصلاح السياسة. فما هي إذن ملامح فكره السياسي؟ وما الأهمية التي احتلها هذا الفكر في مشروعه الإصلاحي؟ وما مرجعيته في ذلك؟

2/ الفكر السياسي الباديسي وسؤال المرجعية:

من الطبيعي أن يكون المنطلق الأساس للإمام ابن باديس في فكره السياسي كما في فكره التربوي هو الدين الإسلامي كما جاء من خلال القرآن الكريم والسنة الثابتة الصحيحة وعمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين. فالإسلام بالنسبة له منظومة متكاملة وشاملة لكل مناحي الحياة الانسانية، حيث يقول رحمه الله تعالى: " إن الشريعة المحمدية بما سنت من أصول وما وضعت من نظم وما فرضت من أحكام، أعظم الشرائع وأكمل الشرائع في المحافظة على حياة الناس وحريتهم، وما كان انتشارهم ذلك الانتشار العظيم في الزمان القليل على يد رجالها الأولين، إلا لما شاهدت فيها الأمم من تعظيم للحياة وللحرية، ومحافظة عليها، وتسوية بين الناس فيهما ؛ مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل، لا من ملوكها ولا من أحبارها ورهبانها "[35]. ولذلك، فالإسلام هو" دين الإنسانية الذي لا نجاة لها ولا سعادة إلا به"[36]. لكن ابن باديس يميز بين إسلامين:

- "الإسلام الوراثي"، وهو "الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير. وإنما يتّبع فيه الأبناءُ ما وجدوا عليه الآباء". إسلام يتسع للخرافات والبدع الاعتقادية والعملية. ورغم بعض مزاياه في خدمة الهوية، لكنه "هذا الإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمم، لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبّه أفكارها وتفتح أنظارها. والإسلام التقليدي مبني على الجمود والتقليد، فلا فكر فيه ولا نظر"[37].

- أما "الإسلام الذاتي"، فهو "إسلام من يفهم قواعد الإسلام، ويدرك محاسن الإسلام في عقائده، وآدابه وأحكامه وأعماله...". وفي هذا الاسلام يكون المؤمن به هو من "يبني ذلك كله على الفكر والنظر". وهما اللذان بهما "تنهض الأمم، فتستثمر ما في السماوات وما في الأرض، وتشيّد صروح المدنية والعمران"[38]. وإلى جانب الاسلام نصا وتاريخا، والعروبة لغة وتاريخا، ينفتح الإمام ابن باديس على الخبرة الإنسانية المتراكمة سواء من خلال تاريخ الأديان والمذاهب الفلسفية المعاصرة أو من خلال تاريخ الشعوب بما فيها الشعب الفرنسي ليستمد منها أفكاره السياسية، ومن خلال متابعته للأحداث الجارية في عصره بوطنه الجزائر وفي العالم

العربي والاسلامي والعالم بصفة عامة[39]، مما يجعل منه حقيقة فقيها سياسيا أصيلا ومعاصرا في نفس الوقت.

3/ تجليات الفكر السياسي الباديسي:

أ - موقف ابن باديس من قضايا الوطن: كان لابد أن تشكل مفاهيم وقضايا الوطن والوطنية والأمة والهوية والجنسية وغيرها من المفاهيم والقضايا المماثلة بؤرة اهتمام الوطنيين الجزائريين، ليس فقط بفعل خضوع الجزائر للاستعمار الفرنسي آنذاك، ولكن أيضا بفعل خصوصية هذا الاستعمار الذي استهدف محو هذه القضايا من ذاكرة الجزائريين باعتماده سياسة إدماج وإلحاق الجزائر والجزائريين بفرنسا. ولعل المتتبع للمسار النضالي للشيخ عبد الحميد بن باديس سوف ينتبه بدون شك إلى الطابع المرحلي الذي تميز به، حيث انتقل من " مرحلة إظهار الأمل في فرنسا ومداراتها سياسيا" إلى " مرحلة التأكيد على المقومات الذاتية للأمة، وتميزها الحضاري" إلى "مرحلة اليأس من فرنسا" والمطالبة بالاستقلال[40]. خلال هذا المسار تطور الفكر السياسي للإمام ابن باديس. فكانت مرحلة النضال من أجل ترسيخ الذات الحضارية بمختلف مكوناتها من أبرز مراحل تبلور هذا الفكر. ذلك، أن السياسة الفرنسية في الجزائر أسهمت بشكل قوي في تفجير النقاش حول مفهوم ووجود الوطن في حد ذاته بين الجزائريين . وانخرط فيه العلامة عبد الحميد بن باديس بقوة مبرهنا على امتلاك علماء الأمة لفقه سياسي عميق واستيعاب دقيق لمفاهيم العصر. ولذلك، فعندما تجرأ فرحات عباس على إلغاء وجود الوطن الجزائري وإلغاء الأمة والقومية الجزائرية وتأييده المطلق لفكرة إلحاق الجزائر بفرنسا، معتبرا أن الأمة الجزائرية مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة، لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي[41]؛ تصدى له العلامة ابن باديس لإثبات الوجود التاريخي والديني والقومي للجزائر والجزائريين، حيث رد عليه قائلا:" الأمة الجزائرية المسلمة ؛ متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية اللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها، بما فيها من حسن وقبيح، شأن كل أمة في الدنيا . ثم إن هذه الأمة الجزائرية المسلمة ليست هي فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد ؛ في لغتها ؛ وفي أخلاقها ؛ وفي عنصرها ؛ وفي دينها، لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة "[42].

إن هذا الربط الجدلي بين الأمة والوطن يؤكد امتلاك العلامة ابن باديس لفكر سياسي عصري يؤمن بالوطن ككيان له حدود ومعالم تعيش فوقه أمة تتميز بخصوصيات حضارية

تختلف عن فرنسا وغيرها. ولا شك أنه كان سباقا إلى تحديد مفهوم الوطن والوطنية بالجزائر، بعد أن ظنت فرنسا وظن الكثيرون معها أنها جعلت الجزائر مقاطعة فرنسية، حيث اعتبر الوطن بأنه " قطعة من الأرض التي خلقها الله منها (أي الأمة) ومنحها لها، وأنها هي ربتها وصاحبة الحق الشرعي والطبيعي فيها، سواء اعترف لها به من اعترف أو جحده من جحد "[43]. وفي هذا التحديد رد مباشر على كل من يتبنى أطروحة الإلغاء للوطن الجزائري سواء من الفرنسيين أو من أتباعهم الجزائريين. ولم يدخر جهدا في زرع الروح الوطنية من خلال مختلف المنابر. يقول رحمه الله مؤكد على قيمة الإخلاص للوطن :" الإخلاص أن تعمل لوطنك ؛ ولو أنكرك وأنكر عملك أبناء وطنك، وتكريس العمل أن تكون جميع أعمالك عائدة بالخير عليك وعلى وطنك، فتستطيع أن تنفع الناس كلهم دون أن تضر بوطنك، فتكون قد خدمت وطنك بما زرعت له من محبة في قلوب من أحسنت إليهم من الناس "[44]. وعن الوطن، يعتبر أن حب الوطن من الإيمان، باعتبار أن هذا الاخير بترابه ومائه وهوائه ونباته وحيوانه هو أصل تكوين الانسان المواطن ؛ ومادة غذائه ومسرح طفولته وشبابه، "فكيف تكون مؤمنا إذا لم تحب هذا المحسن العظيم"، ثم أن الإسلام ما جاء في محبة الوطن إلا بما تقتضيه الفطرة ويقبله العقل ويعترف به حكماء الأمم[45]. ولما كان الأمر كذلك ؛ فيجب علينا يقول رحمه الله أن نحب من يحب وطننا ويخدمه، ونبغض من يبغضه ويظلمه، ونخلص لكل من يخلص له، ونناوئ كل من يناوئه ؛ من بنيه ومن غير بنيه، لأنه " لا شرف لمن يحافظ على شرف وطنه، ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه "[46].

ولعل هذه الروح الوطنية المفعمة بالإيمان هي التي جعلته يتصدى للدفاع عن قضية أخرى هي قضية القومية الجزائرية في إطار مناهضته لسياسة التجنيس ودعاتها، مستغلا تلك الفرصة لتعميق الوعي السياسي لدى أتباعه بالقومية الجزائرية. وفي هذا الصدد يقول" تختلف الشعوب بمقوماتها ومميزاتها كما يختف الإفراد، ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته كالشأن في الأفراد، فالجنسية القومية هي مجموع تلك المقومات وتلك المميزات وهذه المقومات والمميزات هي : اللغة التي يعرب بها ويتأدب بها، العقيدة التي يبني حياته على أساسها، والذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبله من خلالها، والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات والمميزات"[47]. وبعد هذا التقعيد النظري، انتقل للحديث عن القومية الجزائرية وأصولها، حيث يقول: "وبعد فنحن الأمة الجزائرية، لنا جميع المقومات والمميزات لجنسيتها القومية. وقد دلت تجارب الزمان والأحوال، على أننا من أشد الناس محافظة على هذه الجنسية القومية، وأننا ما زدنا على الزمان إلا قوة فيها، وتشبثا بأهدابها، وإنه من المستحيل إضعافنا فيها، فضلا عن إدماجنا أو محونا"[48]. وعلى هذا

الأساس جاءت فتواه رحمه الله بتحريم التجنيس الفرنسي لبني قومه، حيث اعتبر أن التجنس بغير الجنسية الإسلامية يعتبر ارتدادا عن الاسلام بالإجماع، لما يترتب عن ذلك من إسقاط لأحكام الشريعة الإسلامية[49]. كما أفتى بحرمة زواج الجزائري المسلم بالمرأة غير المسلمة. وبهذا الإجراء تمكن من إفشال سياسة التجنيس رغم كل الإمكانيات المادية والمعنوية التي رصدتها لها الإدارة الاستعمارية [50]. وتمكن بالتالي من الحفاظ على مقومات الأمة الجزائرية وقوميتها وجنسيتها، في مواجهة زحف التجنيس والإدماج الفرنسيين. وارتباطا بقضايا الوطنية والقومية، دافع الإمام ابن باديس عن الهوية الجزائرية بمختلف مكوناتها. فدافع عن الإسلام وعن اللغة العربية، كما دافع أيضا عن الأمازيغية. وبذلك، تمكن بفقهه السياسي الثاقب من الحفاظ على الوحدة الوطنية وغنى الهوية الجزائرية، وأسهم رحمه الله في إفشال سياسة "فرق تسد" الاستعمارية، "فأبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء، وتؤلف بينهم في العسر واليسر، ووحدهم في السراء والضراء حتى كونت منهم – منذ زمن طويل – أفرادا مسلمين جزائريين أمهم الجزائر؛ وأبوهم الإسلام "[51]. إن مواقف ابن باديس من هذه القضايا الحيوية في حياة الشعوب والأمم، كانت بمثابة الوقود للثورة الجزائرية، حيث تمكن رحمه الله – ومعه علماء الجزائر - من القيام بثورة فكرية لتصحيح الوعي الديني والسياسي والوطني لدى الجزائريين، بعدما كانت فرنسا قد اطمأنت إلى أن الجزائر قد أصبحت مقاطعة فرنسية - لحما ودما - بها بعد قرن من الاحتلال. انتقل الإمام ابن باديس للمطالبة بالاستقلال الجزائري بعدما قطع شوطا في التأطير الفكري والسياسي والتربوي للمواطنين. فأعماله التربوية والتعليمية ومقالاته الصحافية عن قضايا الهوية والوطنية والقومية كلها كانت تصب في التهييئ للهدف الأسمى وهو الاستقلال. وفي هذا الصدد أيضا تندرج كتاباته عن المفاهيم السياسية مثل العدل والحرية والإصلاح والاستقلال.... ففي 1937سنة، وجه نداء إلى الأمة الجزائرية ونوابها من أجل توحيد صفهم فكان ذلك تحولا نوعيا في الخطاب السياسي للإمام بابن باديس، حيث قال لهم: "أيتها الأمة الكريمة! أيها النواب الكرام! اليوم وقد آيسنا من غيرنا، يجب أن نثق بأنفسنا، اليوم وقد تجوهلت قيمتنا، يجب أن نعرف نحن قيمتنا، اليوم وقد خرست الأفواه عن إجابة مطالبنا، يجب أن نقول نحن كلمتنا، اليوم وقد اتحد ماضي الاستعمار وحاضره علينا، يجب أن تتحد صفوفنا"[52]. وفي مقال له بعنوان " حول كلمتنا الصريحة " يقول: إن الاستقلال حق طبيعي لكل أمة من أمم الدنيا، وقد استقلت أمم كانت دوننا في القوة والعلم والمنعة والحضارة، ولسنا الذين يدعون الغيب مع الله، ويقولون إن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد، فكما تقلبت الجزائر مع التاريخ، فمن الممكن أنها تزداد

تقلبا مع التاريخ، وليس من العسير، بل إنه من الممكن أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي المادي والأدبي(...) وتصبح بلاد الجزائر مستقلة استقلال واسعا، تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحر على الحر"[53]. وأصبح رحمه الله مستعدا، ليس فقط للمطالبة بالاستقلال الجزائري، بل لإعلان الثورة على فرنسا[54].

ج/ موقفه من القضايا العربية والاسلامية: كان الإمام ابن باديس مؤمنا بوحدة الأمة العربية التي ترتكز على روابط متينة قومية وأدبية وتاريخية. فكان مؤمنا بانتماء الشعب الجزائري إلى الأمة العربية، ومؤمنا أيضا أيضا بوحدة المغرب العربي. وكانت له إسهامات نضالية في هذا المجال(مراسلات ومواقف مع زعماء المغرب العربي). فالمغرب العربي وطن واحد بآماله وآلامه، إذ حيث ما توجهنا إلى ناحية من نواحي التاريخ وجدنا هذا المغرب العربي يرتبط بروابط متينة روحية ومادية تتجلى بها وحدته[55].

أما موقفه من القضية الفلسطينية، فيبرهن بصدق على تكوينه الفكري والسياسي العميق، حيث اعتبر القضية نتاج تحالف استراتيجي بين الاستعمار البريطاني والمشروع الصهيوني. يقول رحمه الله في مجلة "الشهاب "[56] : " تزاوج الاستعمار الإنكليزي الغاشم بالصهيونية الشرهة، فأنتجا لقسم كبير من اليهود الطمع الأعمى الذي أنساهم كل ذلك الجميل وقذف بهم على فلسطين الآمنة والرحاب المقدسة، فأحالوها جحيما لا يطاق، وجرحوا قلب الإسلام والعرب جرحا لا يندمل" . واعتبر الامام ابن باديس أن القضية الفلسطينية قضية صراع حضاري بين الصهيونية والغرب والإسلام والعرب، "فليست الخصومة بين كل عرب فلسطين ويهودها ولا بين كل مسلم ويهودي على وجه الأرض، بل الخصومة بين الصهيونية والإستعمار الإنجليزي من جهة والإسلام والعرب من جهة" . ولذلك حمل "كل مسلم مسؤول، أعظمَ المسؤولية – عند الله تعالى – على كل ما يجري هنالك: من أرواح تُزهق، وصغارٍ تُيتم ونساء تُرمل، وأموال تُهلك، وديار تُخرّبُ، وحُرماتٍ تُنتهكُ، كما لو كان ذلك كلُّه واقعًا بمكة أو المدينة، إن لم يعمل لرفع ذلك الظلم الفظيع بما استطاع!"[57]. وكان على يقين بأن مستقبل الصراع سيكون عربيا إسلاميا ضد الصهيونية إذ سيأتي ذلك اليوم الذي ستعرف فيه الصهيونية أنها أمام العالم الإسلامي والعربي، لا أمام فلسطين وحدها[58]. كما حمل الجميع مسؤولية الدفاع عن القدس، حيث قال رحمه الله:" الدفاع عن القدس من واجب كل مسلم"[59].وكانت له بهذا الشأن مراسلات بهذا الشأن. أما عن موقفه من حدث إسقاط الخلافة العثمانية في عام 1924م، فخلافا لجل العلماء المسلمين، لم يحتج ابن باديس على إسقاط الخلافة العثمانية ،لأنه كان يعتبر أن الخلافة قد ماتت فعليا قبل ذلك، ولم يعد لها

آنذاك إلا وجودا رمزيا. وقد عبر عن رأيه من ذلك في مقال نشره في مجلة الِشّهاب" تحت عنوان:"الخلافة أم جماعة المسلمين؟"، جاء فيه: " فَيَوْمَ أَلْغَى الأتراكُ الخلافة الإسلامية ولسنا نبرر كل أعمالهم لم يُلغُوا الخلافة الإسلامية، بمعناها الإسلامي، وإنما ألغَوْا نظاما حكوميا خاصا بهم، وأزالوا رمزا خياليا فُتِنَ به المسلمون لغير جَدْوَى"(60). ولعله في هذا الموقف غلبت عليه النزعة الواقعية بحكم الحالة التي وصلت إليها الخلافة العثمانية آنذاك. ولعل هذه الواقعية هي التي دفعته إلى طرح فكرة "جماعة المسلمين" بديلا عن الخلافة الإسلامية، حيث بين أن الأمة الإسلامية يمكن لها أن تنهض في ظل الأوضاع التي تعيشها في إطار" جماعة المسلمين"، التي تعنى بشؤون الامة من الناحية الادبية والمعنوية للأمة، حفاظا على قيم الإسلام وأحكامه وتشريعاته . لكن، عدم اهتمامه بإسقاط الخلافة العثمانية لم يكن يعن تفريطه في إسلامية تركيا على الأقل. صحيح، لقد والى الكماليين في بداية عهدهم بسبب ما ادعوه من رد الهجومات التي تتعرض لها الأمة الإسلامية، ورفعهم شعار أن الإسلام هو دين الدولة. لكن بعدما تبينت حقيقة سياستهم المعادية للإسلام دينا وحضارة، كان لا بد له ان يجهر بموقفه منهم فاعتبر" أن خلافة الكماليين باطلة من أصلها "(61). وهكذا، عانق الإمام ابن باديس السياسة ومشاكلها، فعاش منافحا عن الوطن والأمة الجزائرية والعربية والإسلامية، مجاهدا من أجل بناء الوعي السياسي السليم للإنسان الجزائري، مسهما في حسم مصير الجزائر إلى الاستقلال الحضاري للجزائر قبل استقلالها السياسي عن فرنسا الاستعمارية. كما انه تميز باستقلاليته الفكرية وجراته في التعبير عن موقفه حتى وإن بدا استثنائيا (الموقف من الخلافة العثمانية). وتلكم بعض ملامح الفقيه السياسي ابن باديس.

خلاصة البحث:

إجمالا، يمكن القول إن الامام ابن باديس يعتبر بحق مصلحا سياسيا متميزا، كما يعتبر مصلحا تربويا رائدا. ولعله بتكوينه الفكري الأصيل وخبرته الدقيقة بالواقع، تمكن من اكتساب فقه إصلاحي عميق يصعب على المتسرعين والمستعجلين للنتائج أن يستوعبوه، كما يصعب على الحالمين والطوباويين القبول بمرونته وواقعيته.

لقد أسهم بجهاده التربوي العميق في بناء الشخصية المتكاملة للمسلم الجزائري لتأهيله لقيادة الأمة الجزائرية ضد السيطرة الاستعمارية المباشرة خلال حقبة الاستعمار، وخلال مرحلة ما بعد الاستعمار المباشر. كما أسهم رحمه الله في إنقاذ الجزائر من الاجتثاث الحضاري الذي كانت تعمل الدوائر الفرنسية جادة من أجله بسياساتها الإدارية والتعليمية والثقافية وامتيازاتها لضعاف النفوس...فاستطاع رحمه الله الحفاظ على الهوية الحضارية

الأصيلة للأمة للجزائرية من خلال مشروعه الإصلاحي المتميز بالتكامل الجدلي والمنطقي بين مكوناته الدينية التربوية ومكوناته السياسية النضالية. فاستحق رحمه الله أن يكون الأب الروحي للثورة الجزائرية، والمجدد الحضاري للأمة الجزائرية

الهوامش:

---

(1) (سورة الأحزاب : الآية 23)

(2) رواه الترمذي وغيره وصححه الألباني.

(3) أخرجه أبوداود في السنن.

(4) من الدراسات المهمة في موضوع التاريخ المقارن الحديث: عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوربا، ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، مسألة التجاوز**، المركز الثقافي العربي، 2000.

(5) **مشكلة العروبة في الجزائر**، محاضرة القاها الشيخ الإبراهيمي في ندوة الأصفياء، دار مصر للطباعة، 1955، ص.207.

(6) عمار الطالبي، **ابن باديس حياته وآثاره (جمع ودراسة)**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

(7) مصطفى محمد حميداتو، **عبد الحميد بن باديس رحمه الله وجهوده التربوية**، سلسلة كتاب الأمة، رقم 57، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، 1997، ص.107.

(8) **آثار الإمام عبد الحميد بن باديس**، ج4، ص.17.

(9) **البصائر.** السنة الثانية - العدد 83 - رجب 1356هـ / سبتمبر 1937م.

(10) **جريدة الشهاب** عدد 94، السنة الثالثة، 15 صفر 1345 هـ / 23 أوت 1926 م.

(11) عمار الطالبي، **كتاب آثار ابن باديس، المجلد الأول، تفسير وشرح احاديث**، الجزائر، ط. 3، 1997، ص.101.

(12) عبد الرشيد زروقة، **جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي 1913 -1940**، دار الشهاب، بيروت، 1999، ص.132 -136.

(13) **كتاب آثار ابن باديس**، ج1، ص.105.

(14) **آثار الإمام عبد الحميد بن باديس**، ج4، ص.ص.44.

(15) تركي رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ص.242.

(16) **آثار الإمام عبد الحميد بن باديس**، ج3، ص.9.

(17) عبد الحميد بن باديس: "صلاح التعليم أساس الإصلاح "، **الشهاب** ج 11، م 10، رجب 1353هـ – 10 أكتوبر 1934م، ص 478 – 481.

(18) **الشهاب**، ج 11، م 10، رجب 1353هـ – 10 أكتوبر 1934م. ص 478 – 481.

(19) **كتاب آثار ابن باديس**، ج1، ص.105.

(20) **كتاب آثار ابن باديس**، ج1، ص.107.

(21) **جريدة الشهاب:** الجزء 11 - المجلد 10 رجب 1353ه - أكتوبر1934م

(22) محمود قاسم: **الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية: الامام عبد الحميد بن باديس**، دار المعارف، مصر، 1968، ص63.

(23) **آثار الامام عبد الحميد بن باديس**، ج.4، ص.17.

(24) **مجلة الشهاب**، 16غشت1926، العدد :47.

(25) **كتاب آثار بن باديس**، ج1، ص.107.

(26) حول هذه الإجراءات، انظر: مصطفى محمد حميداتو، **عبد الحميد بن باديس رحمه الله وجهوده التربوية**، سلسلة كتاب الأمة، رقم 57.

(27) **جريدة الصّراط السّوي**، ع.15، الاثنين 8 رمضان 1352 ه/ 25 ديسمبر 1933.

(28) ورد في موقع "ملتقى أهل الحديث" تعليقا على النص المذكور اعلاه ما يلي:" وبعد فقد قال الشيخ الرئيس هذه الكلمات النيرات والمسلمون إذاك تحت نير الاستعمار الذي لا يختلف في كفره، وقد آتى المنهج أكله، فما لنا والحال أيسر لا نستمسك بغرز القوم، ولا نتعلم من عبر التاريخ، فلا بالنصوص تفقهنا ولا من العلماء استفدنا ولا بالأيام اعتبرنا والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا بالله."http://www.ahlalhdeeth.com (تاريخ التصفح للموقع:2013/3/27 على الساعة:17:40).

(29) انظر العنصر الأول من هذا البحث المتعلق بالسياق التاريخي والحضاري.

(30) أحيل على هذه الندوة، ومحاور الندوة التي نظمتها مؤسسة الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس بالجزائر بعنوان: "**الفكر السياسي عند الإمام عبد الحميد بن باديس**"، يومي: 16 و17 أفريل 2012م.

(31) مسعود جباري، **الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس دراسة تحليلية**، رسالة ماجستير في العلوم الاسلامية تخصص أصول الدين، جامعة الجزائر، كلية أصول الدين، 2001 -2002، ص.80.

(32) **جريدة الصراط السوي**، ع.15، في 18 رمضان1352هـ/25ديسمبر1933م.

(33) **البصائر**، العدد 43في 28 شعبان 1355هـ /13 نوفمبر 1936م.

(34) **البصائر**، العدد 71 في 9 ربيع الآخر 1356هـ /18يونيه 1937م .

(35) **آثار ابن باديس**، ج.5، ص.454.

(36) **آثار ابن باديس**، ج.4، ص.112.

(37) **آثار ابن باديس**، ج.3، ص. 240.

(38) **آثار ابن باديس**، ج.3، ص. 240.

(39) مسعود جباري، **الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس**، رسالة ماجستير في أصول الدين، ص.

(40) عبد الرشيد زروقة، **جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر 1913 -1940**، ص.141 -159.

(41) **آثار ابن باديس**،ج.5،ص.292 -293.

(42) **آثار ابن باديس**،ج.5،ص.293 -294.

(43) **آثار ابن باديس**،ج.5،ص.583.

(44) **آثار ابن باديس**،ج.6،ص.203 -204.

(45) **آثار ابن باديس**،ج.6،ص.203.

(46) **آثار ابن باديس**، ج.5، ص.173.

(47) **مجلة الشهاب**، ج 12، ذي الحجة 1355هـ/ فبراير 1937 م.

(48) مجلة الشهاب، ج 12، ذي الحجة 1355هـ/ فبراير 1937 م.

(49) البصائر،ع 95، جمادي الثاني 1356. / 14 يناير 1938،

(50) عبد الرشيد زروقة، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر 1913 -1940،دار الشهاب،بيروت،1999،ص.140 -141.

(51) آثار ابن باديس،ج.5،ص.459.

(52) آثار ابن باديس،ج.5،ص.343 -344.

(53) آثار ابن باديس،ج.5،ص.305 -306.

(54) آثار ابن باديس، ،(مقدمة الدكتور عمار الطالبي)،ج.1،ص.88 -89.

(55) آثار ابن باديس،ج.3،ص.111.

(56) مجلة "الشهاب" بتاريخ جمادى الثانية 1357هـ الموافق لشهر أوت 1938 م.

(57) مجلة "الشهاب" بتاريخ جمادى الثانية 1357هـ الموافق لشهر أوت 1938 م؛ د. يوسف جمعة سلامة: "الإمام ابن باديس... والقضايا الإسلامية (القضية الفلسطينية نموذجاً) ½، عن موقع:http://www.binbadis.net (تاريخ الاطلاع :2013/3/29).

(58) آثار ابن باديس، ج.5،ص.403.

(59) مجلة "الشهاب" بتاريخ جمادى الثانية 1357هـ الموافق لشهر أوت 1938 م.

(60) آثار ابن باديس، ج.5، ص370 .

(61) آثار ابن باديس،ج.6،ص.27.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

- كتب الصحاح

- ابن باديس، عبد الحميد: "أيها المسلم الجزائري"، جريدة الشهاب عدد 94، السنة الثالثة، 15 صفر 1345 هـ / 23 أوت 1926 م.

- ابن باديس، عبد الحميد: "صلاح التعليم أساس الإصلاح "، مجلة الشهاب ج 11، م 10، رجب 1353هـ – 10 أكتوبر 1934م.

- ابن باديس: جريدة الصراط السوي، العدد15، 18 رمضان1352هـ/25ديسمبر1933م.

-ابن باديس: جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، العدد 43، في 28 شعبان 1355هـ /13 نوفمبر 1936م؛

ابن باديس: جريدة البصائر، العدد71، في 9 ربيع الآخر 1356هـ /18يونيه 1937م ؛

- ابن باديس: جريدة البصائر، جريدة البصائر، العدد 83، رجب 1356هـ / سبتمبر 1937م؛

-ابن باديس: جريدة البصائر العدد 95، جمادي الثاني 1356 / 14 يناير 1938.

-ابن باديس: مجلة الشهاب، ج 12، ذي الحجة 1355هـ/ فبراير 1937 م.

- ابن باديس: مجلة الشهاب، جمادى الثانية 1357هـ الموافق لشهر أوت 1938 م.

- الإبراهيمي، محمد البشير: مشكلة العروبة في الجزائر، محاضرة القاها الشيخ الإبراهيمي في ندوة الأصفياء، دار مصر للطباعة، 1955.

-الطالبي، عمار: ابن باديس حياته وآثاره (جمع ودراسة)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

-الطالبي، عمار: آثار ابن باديس، المجلد الأول، تفسير وشرح احاديث، الجزائر، ط. 3، 1997.

- حميداتو، مصطفى محمد: عبد الحميد بن باديس رحمه الله وجهوده التربوية، سلسلة كتاب الأمة، رقم 57، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، 1997.

- جباري، مسعود: الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس دراسة تحليلية، رسالة ماجستير في العلوم الاسلامية تخصص أصول الدين، جامعة الجزائر، كلية أصول الدين، 2001 -2002.

- قاسم، محمود: الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية: الامام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف، مصر، 1968.

- القدوري، عبد المجيد: المغرب وأوربا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، (مسألة التجاوز)، المركز الثقافي العربي، 2000.

- زروقة، عبد الرشيد: جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر 1913 -1940، دار الشهاب، بيروت، 1999.

- سلامة، يوسف جمعة: "الإمام ابن باديس... والقضايا الإسلامية (القضية الفلسطينية نموذجاً)، عن موقع: http://www.binbadis.net(تاريخ الاطلاع :2013/3/29.)

الجرائد والمجلات والمواقع الإلكترونية:

مقالات للشيخ عبد ابن باديس في مواضيع مختلفة، منشورة في:

- جريدة الصراط السوي، العدد15، 18 رمضان1352هـ/25ديسمبر1933م.

- جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، العدد 43، في 28 شعبان 1355هـ /13 نوفمبر 1936م؛

- جريدة البصائر، العدد71، في 9 ربيع الآخر 1356هـ /18يونيه 1937م ؛

- جريدة البصائر، جريدة البصائر، العدد 83، رجب 1356هـ / سبتمبر 1937م؛

- جريدة البصائر العدد 95، جمادي الثاني 1356 / 14 يناير 1938.

- مجلة الشهاب، ج 12، ذي الحجة 1355هـ/ فبراير 1937 م.

- مجلة الشهاب، جمادى الثانية 1357هـ الموافق لشهر أوت 1938 م.

❖ الموقع الالكتروني:"http://www.ahlalhdeeth.com (تاريخ التصفح للموقع:2013/3/27 على الساعة: 17:40).

❖ الموقع الإلكتروني: http://www.binbadis.net (تاريخ التصفح من 20 إلى 29 مارس2013).



46، تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر.
ها : 00.213.21.28.97.78 - 00.213.0550.54.83.05 فا : 021.28.36.48
البريد الالكتروني: / markaz_bassira@yahoo.fr الموقع الالكتروني: www. Bassiracenter.com

دفعا لعملية البحث على مستوى المركز والتواصل العلمي مع مختلف المؤسسات البحثية والباحثين، يفتح المركز فضاءه العلمي، أمام كل القدرات العلمية الجادة من خلال الاشتراك أو الكتابة في دورياته المتخصصة: دراسات اقتصادية، دراسات إستراتيجية، دراسات إسلامية ودراسات أدبية، ودراسات قانونية ودراسات اجتماعية ودراسات نفسية أو من خلال التواصل العلمي مع المركز .

- تصدر الدوريات فصليا، أي أربع أعداد في السنة لكل دورية.
- الاشتراك السنوي في الدورية الواحدة للأفراد: 1000 دج لكل دورية، وخارج الوطن: 14 دولار.

للمؤسسات في الجزائر: 1200دج و خارج الوطن: 15 دولار.

قسيمة الاشتراك السنوي

دورية دراسات إسلامية ودراسات إستراتيجية ودراسات اقتصادية ودراسات قانونية ودراسات أدبية ودراسات اجتماعية ونفسية، تاريخية ، الطفولة والأرطفونية.

تصدر أربع مرات في السنة

الاسم واللقب أو المؤسسة...الهاتف.........................

العنوان..

الاشتراك في الدوريات:

دراسات أدبية	☐	دراسات إستراتيجية	☐
دراسات إسلامية	☐	دراسات قانونية	☐
دراسات اقتصادية	☐	دراسات اجتماعية	☐
دراسات نفسية	☐	دراسات تاريخية	☐
دراسات الطفولة	☐	دراسات أرطفونية	☐

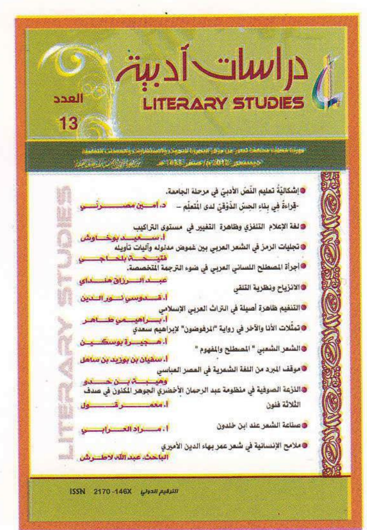
يُرسل الاشتراك إلى رقم الحساب الجاري : مؤسسة دار الخلدونية

Ccp : 7625589 clé 81

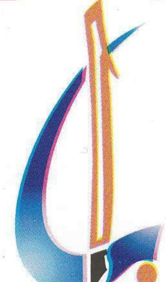
ملاحظة : ترسل قسيمة الاشتراك وصورة الحوالة البريدية يمكن تسديد المباشر والاستلام المباشر على مستوى المركز.

تكاليف البريد مقدرة ضمن سعر المجلة

HISTORY STUDIES







مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية

46 تعاونية الرشد القبة القديمة- الجزائر

هاتف: 78 97 28 021 فاكس: 48 36 28 021

www.baseeracenter.com / Email:markaz_bassira@yahoo.fr